Henri-Irénée Marrou

Teología de la Historia

RIALP

HENRI-IRÉNÉE MARROU

TEOLOGIA DE LA HISTORIA

Presentación de

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original:

Théologie de l'histoire

ISBN: 84-321-1961-X

Depósito legal: M. 29.142.—1978

Impreso en España Printed in Spain

INDUSTRIAS GRAFICAS ESPAÑA, S. L.—Comandante Zorita, 48.—Madrid-20

NATURALEZA E HISTORIA

1. Antonio Millán Puelles: *La función social de los saberes liberales.*
2. Josef Pieper: *El ocio y la vida intelectual* (3.ª ed.).
3. Raimundo Paniker: *Humanismo y Cruz.*
4. Graham Hutton: *Inflación y sociedad.*
5. André Piettre: *Las tres edades de la economía.*
6. V. E. Freiherr von Gebsatell: *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana.*
7. Federico Suárez: *Introducción a Donoso Cortés.*
8. Cándido Cimadevilla: *Universo antiguo y mundo moderno.*
9. Frederick D. Wilhelmsen: *La metafísica del amor.*
10. Joseph Höffner: *Manual de doctrina social cristiana.* (2.ª edición revisada y aumentada.)
11. Viktor E. Frankl: *La idea psicológica del hombre* (2.ª edición).
12. Carlos A. Baliñas: *El acontecer histórico. Un estudio ontológico sobre el tema del historiador.*
13. Carlos Mario Londoño: *Libertad y propiedad.*
14. Angel Valbuena Briones: *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón.*
15. Reinhart Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués.*
16. Carlos Cardona: *La metafísica del bien común.*
17. Oskar Becker: *Magnitudes y límites del pensamiento matemático.*
18. Carlos Cardona: *Metafísica de la opción intelectual.*
19. Josef Pieper: *Prudencia y Templanza.*
20. Franz Büchner: *Cuerpo y espíritu en la medicina actual.* Prólogo de Juan José López Ibor.
21. Rafael Arce: *San Juan de Avila y la reforma de la Iglesia en España.*

22. ROBERTO SAUMELLS: *La geometría euclídea como teoría del conocimiento.*

23. RAMÓN GARCÍA DE HARO: *La conciencia cristiana. Exigencias para su libre realización.*

24. JOSEF PIEPER: *Justicia y Fortaleza.*

25. I. M. BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento* (12.ª edición).

26. ANTONIO MILLÁN PUELLES: *Persona humana y justicia social* (4.ª edición).

27. I. M. BOCHENSKI: *El materialismo dialéctico* (4.ª ed.).

28. JOSEF PIEPER: *Filosofía medieval y mundo moderno.*

29. JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS: *El marxismo: visión crítica* (2.ª edición muy ampliada).

30. FERNANDO INCIARTE ARMIÑÁN: *El reto del positivismo lógico.*

31. ANDRÉ PIETTRE: *Marx y marxismo* (4.ª ed. aumentada).

32. JOSEF PIEPER: *El descubrimiento de la realidad.*

33. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico* (4.ª edición). Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

34. ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA: *Estudio sobre la amistad* (2.ª edición).

35. R. GARCÍA DE HARO e I. CELAYA: *La Moral cristiana. En el confín de la Historia y la Eternidad.*

36. REINHARD LAUTH: *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía.*

37. CORNELIO FABRO: *Drama del hombre y misterio de Dios.*

38. FEDERICO SUÁREZ: *La historia y el método de investigación histórica.*

39. JEAN GUITTON: *Historia y destino.* Presentación de JOSÉ LUIS ILLANES.

40. RAFAEL GÓMEZ PÉREZ: *El humanismo marxista.*

41. JOSÉ LUIS ILLANES: *Sobre el saber teológico.*

42. ROGER VERNEAUX: *Crítica de la "Crítica de la Razón Pura".*

43. HENRI-IRÉNÉE MARROU: *Teología de la historia.* Presentación de JOSÉ LUIS ILLANES.

PRESENTACION

Es opinión común entre los especialistas reconocer que la filosofía de la historia ha surgido como producto de una secularización de la teología cristiana de la historia: así lo advirtió ya, a finales del siglo pasado, Dilthey, poniendo de relieve que las raíces de ese proceso remontan a la Edad Media, para desembocar, a través de Bossuet, en Turgot, Herder, Condorcet, etc. [1], *y así lo han documentado más ampliamente diversos estudios posteriores* [2]. *Es, en cambio, mucho menos conocido el hecho siguiente: que, como*

---

[1] WILHELM DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu,* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 164 y siguientes.

[2] Ver especialmente ETIENNE GILSON, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios,* Ed. Rialp, Madrid, 1965, y KARL LÖWITH, *El sentido de la historia,* Ed. Aguilar, Madrid, 1968.

resultado de ese mismo proceso, la teología de la historia sufrió una involución, hasta el punto de haberse oscurecido, en la conciencia de muchos creyentes, la auténtica visión cristiana de la historia. Es el convencimiento de que así ha ocurrido efectivamente lo que impulsó a Marrou a escribir el libro que presentamos, cuyo objetivo es, precisamente, promover un cambio de rumbo, una recuperación de esa teología de la historia en gran parte perdida.

Henri-Irénée Marrou, uno de los historiadores franceses más significativos, nació en Marsella en 1904. Fue profesor en las Universidades de El Cairo, Nancy, Montpellier y Lyon, hasta que, en 1945, accedió a la cátedra de Historia del Cristianismo en La Sorbona, donde permaneció hasta el momento de su muerte, ocurrida el 18 de abril de 1977. En 1937 publicó su tesis doctoral: San Agustín y el fin de la cultura antigua. *Un año más tarde apareció otra de sus obras fundamentales:* Historia de la educación en la antigüedad. *Y, a partir de ahí, numerosos ensayos y monografías, ediciones críticas de textos patrísticos (el anónimo* A Diogneto *y el* Pedagogo, *de Clemente de Alejandría, ambos en la colección «Sources Chrétiennes»), colaboración en obras de largo alcance (participó, por ejemplo, en la fundación de la revista «Etudes augustiniennes», y llevó a término la publicación del «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», iniciado por los benedictinos Chabrol y Leclercq), etc. Su inteligencia*

se mantuvo despierta hasta el final: en 1976 publicó el volumen Patrística y humanismo, *y poco después de su muerte aparecía su último libro del que no llegó a corregir las galeradas:* ¿Decadencia romana o antigüedad tardía?, *un breve ensayo en el que vuelve sobre una de sus tesis principales, la defensa, frente a esas simplificaciones históricas difundidas a partir del racionalismo, de la civilización romana de los siglos IV y V de nuestra era, no simple período de decadencia, sino «Spätantike», «antigüedad tardía», es decir, continuación de la civilización clásica, con deficiencias y limitaciones, como toda construcción humana, pero también con personalidad y riqueza propias, más aún, con aportaciones originales y decisivas, algunas de las cuales permanecen todavía vivas.*

Hombre erudito y, como todo historiador, atento al dato concreto, Marrou pertenece al mismo tiempo a ese tipo de científicos dados a reflexionar sobre su propia ciencia. En 1935 publicaba uno de sus ensayos más conocidos, De la connaissance historique [3], *dedicado a poner de manifiesto el valor de la ciencia histórica y, a la vez, sus límites: la relatividad, por razones técnicas, gnoseológicas y ontológicas, de todo el conocimiento que versa sobre nuestro propio pasado. La crítica a la filosofía de la historia, tal y como la entendió Hegel, aflora en bastantes páginas de ese ensayo:*

[3] Hay traducción castellana: *El conocimiento histórico*, Barcelona, 1968.

la pretensión hegeliana de dar una explicación omnicomprensiva del significado total de la historia, se le aparece a Marrou como una ambición ilusoria, autoengañadora, capaz de mantenerse en vida sólo gracias a una constante y brutal simplificación.

Esas mismas coordenadas rigen en Teología de la Historia, *aunque con manifestaciones distintas, debidas no sólo a la diversidad de la materia, sino también a diferencias de enfoque y de estilo.* De la connaissance historique *es un ensayo de epistemología o gnoseología histórica, escrito en tono académico, con todas las consecuencias formales que de ahí derivan.* Teología de la Historia *es, en cambio, una meditación o reflexión desarrollada desde la perspectiva y la madurez que pueden otorgar, si se los ha vivido honda y seriamente, los sesenta y cuatro años (el original francés se publicó, en efecto, en 1968). En ella encontramos no sólo pensamientos bien tratados y análisis certeros, sino también la propia vida de Marrou: su experiencia como hombre, sus vivencias como historiador, su fe como cristiano.*

Como hombre, ha vivido las crisis que jalonaron el primer tercio de nuestro siglo, las ilusiones que acompañaron al final de la segunda guerra mundial, el shock *de la guerra fría, el desánimo de las generaciones posteriores. Como historiador, ha podido comprobar la generosidad del hombre, su capacidad de entusiasmo, su entrega a grandes empresas, pero también no sólo el fracaso de gran*

parte de sus intentos, sino, lo que es más, la caducidad de aquellos que se veían coronados por el éxito. Como cristiano, se ha sentido confortado por una fe que le habla del triunfo de Cristo, de su victoria sobre la caducidad y sobre la muerte, pero no ha perdido nunca de vista que esa misma fe le deja a oscuras sobre el futuro inmediato y le advierte que el tiempo de la historia es tiempo de dificultad y de prueba. De todo ello nace una conciencia muy viva de la ingenuidad de toda ilusión milenarista, de todo sueño sobre un eventual «paraíso en la tierra». A quienes pretenden consumar la historia haciéndola desembocar, desde dentro y en virtud de nuestro esfuerzo, en una situación de absoluta perfección y armonía, Marrou contrapone no tanto una crítica de cuño filosófico —aunque no faltan referencias a ella— cuanto el testimonio de la realidad misma: mi palabra, irónica unas veces, reflexiva otras, invita a enfrentarse con lo que la historia real y concreta nos dice, como único camino para aprender a afrontar con seriedad la existencia. La crítica a la fe ingenua en el progreso, la oposición al engañador optimismo de Hegel —y de quienes, más o menos conscientemente, se dejan influir por él— son constantes en esta obra de Marrou, más aún, fundamentales (hasta el punto de que cabría pensar que, si la obra hubiera sido escrita unos años más tarde, las referencias habrían sido más amplias, dada la posterior evolución del entorno cultural). De todas formas, el objetivo directo de

Teología de la Historia *no es el análisis y la crítica de esas ideas, sino, como ya decíamos, la recuperación de la visión cristiana de la historia. Si los cristianos, de la época contemporánea, resultan tan permeables a interpretaciones del sentido de la historia del tipo de la formulada por Hegel, ello ocurre, piensa Marrou, porque en su mente y en su corazón se ha producido un vacío, porque está ausente de ellos una auténtica comprensión cristiana del acontecer: tienen fe, saben, por tanto, cuál es, real y verdaderamente, el sentido y término de la historia, pero las afirmaciones que lo enuncian se han convertido para ellos en frases estereotipadas o etéreas cuyo alcance existencial y profundo no consiguen percibir. Si se quiere promover una revitalización de esas conciencias cristianas es necesario ir a la raíz, corregir las deficiencias que han podido llevar a esa atrofia de aspectos esenciales de nuestra fe.*

Dos son, a este respecto, las deformaciones que Marrou combate ante todo: el individualismo religioso, la idealización del pasado. El individualismo religioso parasita y deforma una verdad cristiana fundamental —el hecho de que Dios ama a cada hombre con un amor infinito—, interpretando la inmediatez de las relaciones entre el hombre y Dios en clave de solipsismo, de preocupación exacerbada por el propio y singular destino, de vuelta constante sobre uno mismo; y, de esa forma, la entera realidad que nos rodea se desdibuja y casi desaparece, convirtiéndose en

mero contexto de nuestra aventura personal, elevada a la categoría de único objeto digno de interés. Se olvida así que el Dios que se ha revelado como Padre ha querido que nos dirijamos a El como Padre nuestro, *es decir, como Padre común, como Padre de todos; que el destino personal de cada hombre se entreteje con los destinos de los demás, formando una aventura única, personal y colectiva, una historia que es, al mismo tiempo, mi historia y la historia de todos.*

La idealización del pasado, por su parte, conduce a la añoranza, a la nostalgia. El corazón, las ilusiones, los afectos se dirigen hacia esos tiempos anteriores —remotos o próximos, poco importa—, como si en ellos se hubieran agotado las posibilidades de realización humana o como si de su repetición dependiera la plenitud de la existencia. Y, de esa forma, esa aventura divino-humana que la fe revela acaba, también por esta otra vía, siendo relegada a un segundo plano, quizá no a nivel de declaraciones formales y explícitas, pero sí de hecho en el plano existencial de nuestras vivencias.

Lo que Marrou quiere recordar, por encima de todo, es que la historia, el entero acontecer, el total despliegue de los sucesos y de las generaciones tiene un sentido final único: el que puede expresarse, con frase de origen bíblico, hablando de «completar el número de los elegidos», o, en términos agustinianos que marcan bien el carácter colectivo de la empresa, de «edificar la Ciudad

de Dios». Todas las páginas de Teología de la Historia *giran en torno a esa afirmación central. Su insistencia en señalar la caducidad de las civilizaciones, en poner de manifiesto el* hiatus *que media inevitablemente entre proyectos y realizaciones efectivas, en recordar que nos encontramos en una situación de escatología incoada, pero aún no llevada a plenitud, no tiene más que un sentido: advertir frente al espejismo que representa la creencia en una culminación intramunda de la historia y forzarnos a dirigir la mirada hacia la culminación verdadera, la que tendrá lugar con la Parusía, con la segunda venida de Cristo.*

Pero su esfuerzo no termina con esa exhortación parenética, sino que se prolonga con la intención de poner de manifiesto, ante una conciencia que ha perdido la profunda resonancia de esas verdades, que esa perspectiva radical, escatológica, no niega la historia, sino que la afirma; no aparta de la aventura terrena, sino que impulsa a ella, ya que una auténtica teología de la historia «no conduce en absoluto a la pasividad, sino que implica toda una espiritualidad de la acción». Palabras escritas al pasar de la primera a la segunda parte del libro, es decir, de la descripción de la visión cristiana de la historia a la de sus implicaciones prácticas, y que, por tanto, nos ofrecen la clave de la obra.

Por nuestra parte podríamos matizar algunos de los juicios y de las valoraciones históricas que hace Marrou a lo largo de Teología de la Historia,

completar algunas de sus afirmaciones, polemizar con otras, pero no podemos por menos que manifestar nuestra plena conformidad con su línea de fondo. Hace unos años, ocupándonos de esta misma temática, tuvimos ocasión de comentar que el problema central de la teología de la historia consiste en determinar «si su finalidad es llegar a una visión anticipadora del futuro, pretendiendo desentrañar el sentido de los acontecimientos; o si, por el contrario, su objetivo debe ser el de situar al cristiano ante el tiempo y las diversas situaciones que le depare el acontecer, de manera que asuma en todo momento la actitud cónsona con su vocación y misión divinas»[4]*. El presente libro de Marrou es una aportación importante en esta segunda dirección, en la que, a nuestro juicio, se encuentra la verdad de las cosas.*

José Luis ILLANES MAESTRE

[4] *Teología de la Historia*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 12, pág. 33.

A PAUL VIGNAUX

PRESIDENTE DE LA SECCIÓN V DE LA ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

CONTVBERNALI
SODALI
AMICO
MAGISTRO

AB ANNO DOMINI MCMXXV

En d'autres termes, toute l'Histoire authentique est une Histoire Sainte.

A.-D. SERTILLANGES († 1948)

Il y a une seule histoire, celle de l'humanité en marche vers le Royaume de Dieu, «Histoire sainte» par excellence.

Emm. MOUNIER (1949)

Nous vivons en pleine Histoire Sainte.

J. DANIÉLOU (1952)

PRIMERA PARTE

1

Sentido de la historia

Hace ya treinta años, joven todavía y sin conocer la duda, puse osadamente el título de *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin* a un librito en el que exponía las ideas que me había podido formar sobre el tema, esperando con ello que apareciesen ante el público revestidas de cierta autoridad; hoy día no me atrevería a recurrir a un chantaje parecido. No obstante, lo que a continuación sigue, más aún que el ensayo precedente, ha salido completamente y se ha alimentado de forma constante de un extenso contacto con la obra agustiniana, y especialmente con *La Ciudad de Dios;* todo lo que mi reflexión pueda

tener de valioso se lo debe a su enseñanza: el lector lo advertirá a cada paso y siempre le he facilitado ese control. Encontrará en esta obra lo que he podido aprender a lo largo de una extensa carrera, por haber participado a mi nivel, el de un simple obrero entre otros, en el trabajo propiamente científico del equipo internacional de filólogos, eruditos e historiadores que, a lo largo de esta generación, han asumido la tarea de recuperar y revalorizar la herencia cultural que representa para nuestro Occidente y para toda la humanidad el pensamiento del gran doctor africano.

Sin embargo, no quisiera que se interpusiese ninguna autoridad entre el lector y lo que no quiere ser, esta vez, más que una simple meditación sobre la segunda petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino.» Sí, ¿sabemos, a pesar de haberlas repetido tantas veces, lo que significan estas palabras, sorprendentes en verdad apenas se reflexionan un poco?... *Adveniat regnum tuum* (pero, habrá ocasión de reseñarlo, ¿no se ha incurrido a veces en contrasentido?); ἐλθάτω ἡ βασιλεία σοῦ... Quien va a hablar no es más que un cristiano sin mandato particular, que se interroga sobre el contenido de su fe; «cristiano», si puede uno considerarse como tal, porque es un título pesado de llevar: ya Ignacio de Antioquía —y se trataba de un santo que marchaba hacia el martirio— pedía que se rezara por él, «con el fin de que no sea cristiano sólo de nombre, sino

que manifieste serlo de verdad» (Rom 3, 2). Así, pues, que el lector no se llame a engaño por el tono oratorio que tomará este discurso (es necesario utilizar cierta retórica, si no, ¿cómo explicarse con meridiana claridad?): no pretendo usurpar a la ligera el papel de doctor o de apóstol. San Agustín no pierde ocasión de recordárnoslo: «Es inútil que se predique hacia afuera la Palabra de Dios si no se comienza por haberla escuchado dentro», *Verbi enim Dei inanis est forinsecus praedicator qui non est intus auditor (Serm.* 179, 1).

Pero la primera tarea que se nos impone a cada uno de nosotros es la de redescubrir lo que verdaderamente es ese cristianismo que entendemos profesar para poder reasumirlo en toda su riqueza y todas sus implicaciones: en el mismo plano de la fe el problema consiste en estar en la verdad y no solamente en parecerlo. Un tal esfuerzo de profundización, de toma de conciencia, resulta especialmente necesario para nosotros, que vivimos en un medio cultural ampliamente descristianizado. De ahí la urgente necesidad de reaccionar contra la mentalidad ordinaria, el estado de ánimo generalizado, para alimentar nuestro pensamiento, y consiguientemente nuestra acción, con una inspiración auténticamente cristiana. Resulta así claro cómo va a orientarse nuestra meditación. No se trata, por el momento, de elaborar ningún nuevo tratado de apologética: antes de buscar la conversión de los otros, lo que siempre es fácil

(al menos sobre el papel), hace falta trabajar para convertirse uno mismo, y eso en primer lugar en el plano doctrinal, preguntarse sobre lo que significa nuestra profesión de fe y muy particularmente si, y cómo, ésta puede esclarecer nuestro camino, orientar nuestra conducta a través de la espesa y tenebrosa selva de la Historia.

Que se me perdone por una vez la utilización de esta mayúscula: quizá baste para dar a entender que no nos vamos a ocupar aquí de la historia de los historiadores, de la historia como ciencia —y a la que podemos definir como el pasado humano en la medida en que un tratamiento apropiado de los documentos encontrados permite conocerlo—, sino del problema que plantea a nuestra conciencia la historia vivida realmente por la humanidad a través de la totalidad de su duración y a la cual cada uno de nosotros se encuentra íntimamente asociado por el mismo carácter histórico de su propia existencia. Para decirlo en una palabra, el problema del «sentido de la historia». O sea, cuál es el sentido de esta larga marcha a través de la temporalidad —había escrito primero: de esta lenta peregrinación, pero no quiero imponer a mi lector desde esta primera página ese vocabulario demasiado agustiniano—, de esta sucesión de imperios, por hablar como los antiguos, de civilizaciones, como decimos ahora, de culturas (si hace falta adoptar la jerga germano-americana de los etnólogos).

A aquellos espíritus refinados que pueden con-

siderar pasado de moda plantear el problema en estos términos y poner en duda la misma noción de «sentido», les recordaría que la palabra designa menos un concepto que una imagen, por lo demás doble, tomada en préstamo, de una parte, de las matemáticas, y de otra, de la semántica: ¿sigue la historia una dirección orientada? (¿y hacia qué fin?), ¿tiene un significado, una razón que se pueda comprender, un valor que pueda justificar tantos esfuerzos y estados, tantos sufrimientos, tanta sangre vertida y, alternándose unos y otros, tantos triunfos y tantos fracasos aparentes?

Los hombres de mi generación, nacidos a la vida del espíritu y a la conciencia de sí mismos al día siguiente de las grandes matanzas de 1914-1918, no han cesado de ser perseguidos hasta la angustia por la pregunta que nos planteaba la historia que había que vivir, el sentido de la historia total. Nuestros padres, que habían conocido la época en que el valor del franco —estabilizado después de más de un siglo— se encontraba ligado por un juego de definiciones a las dimensiones del globo y de esa forma al orden cósmico (cinco gramos de plata acuñada; el gramo, un centímetro cúbico de agua destilada; el metro, la diezmillonésima parte de un cuarto del meridiano terrestre), al acabar esa guerra, manifestaban ilusiones y se vanagloriaban de haber cerrado para siempre ese horrible paréntesis en la historia de los hombres. Nosotros jamás lo creímos, y nues-

tras primeras lecturas, confirmando esta experiencia instintiva («las civilizaciones sabemos hoy que somos mortales»...), nos hicieron sentir que se había disipado para siempre una ilusión: la cómoda e ingenua creencia en un progreso lineal y continuo que justificaba la civilización occidental como la última etapa alcanzada por la evolución de la humanidad (nuestros manuales de historia enarbolaban cándidamente este título, sin tener en cuenta el reto que implicaba). Diez años más tarde, en octubre de 1929, el *crack* de Wall Street: la gran crisis económica en la que el capitalismo pareció hundirse nos confirmó que el mundo en el que vivíamos era un mundo destrozado.

Hace falta recordar el resto: la revolución rusa y sus convulsiones (resulta fácil hoy día, que oímos contar los avances de los viajes a la Luna, olvidarse del precio que aquello costó: la guerra civil, el hambre, las implacables destrucciones, la tiranía), la carrera de armamentos de los años treinta, el fascismo —grandes naciones civilizadas que caían en la locura colectiva—, la escalada del peligro. Nuestra infancia se había desarrollado durante «la gran guerra». No se imaginaba entonces que aquello pudiera convertirse en el comienzo de una serie; pero le ha sido dado a esta generación vivir la segunda guerra mundial y sus horrores, la guerra fría, las revoluciones del Tercer Mundo, las guerras coloniales.

El *napalm* ha tomado el relevo de la hiperita,

la guerrilla ha sustituido aquí y allá a la guerra «convencional» (el vocabulario tiene también sus «pudores»...). La paz, cuando se ha mantenido, no ha sido más que el equilibrio del terror, la amenaza de la muerte atómica siempre suspendida sobre nuestras cabezas.

No hay nadie entre nosotros que en el transcurso de esos años difíciles no haya percibido, un día de forma más trágica que otros, como por un resplandor que perforaba una noche de apocalipsis, la contingencia radical de la ciudad terrestre. Y esa experiencia, la misma que el saco de Roma por los visigodos de Alarico representó para los contemporáneos de Agustín, conserva para el que la ha vivido un valor permanente. Nuestro papel, como testigos, es el de recordarla cuando todo pueda parecer que se arregla provisionalmente en nosotros y en nuestro contorno inmediato; a nosotros nos corresponde profundizar en ella y extraer la lección que de ahí deriva.

Los hombres de nuestro tiempo nos hemos sentido como llevados —levantados por encima de nosotros mismos o dejados caer implacablemente—, por las marejadas de fondo del movimiento de la historia, como por un molino de dimensiones oceánicas. Y, como en las esculturas de Angkor, del movimiento del mar de leche salía no sólo el elixir de la inmortalidad, sino también el veneno capaz de matar al mundo [1].

---

[1] Angkor, capital del antiguo reino khmer (actual Camboya), famosa por sus esculturas, en las que se mez-

De ahí la necesidad tan profundamente, tan generalmente sentida en torno a nosotros, de ver más claro en este proceso misterioso; de ahí las respuestas, diversas hasta la contradicción, que hemos oído formular en este Babel ideológico que es el mundo de nuestros días. De la misma forma que de año en año se acorta o se alarga la falda de las mujeres, también hay doctrinas que imponen sucesivamente una moda tiránica (¡el hecho de haber envejecido me confiere una cierta inmunidad frente a estos caprichos!). En el momento en que escribo, la moda tiende más bien a una descalificación radical de la historia, a una «anti-historia»; hace veinte años, lo que tentaba a la juventud era una filosofía lírica de lo absurdo, aquella que resumen las palabras amargas de Macbeth: «La vida es una obra vacía, que recita un actor idiota, llena de fracaso y de furor, y que no significa nada.» En el otro extremo del abanico doctrinal, hemos tenido que mantener entre tanto duros combates contra otras filosofías, dogmáticas esta vez, seguras de detentar el secreto de la historia, tanto el de su totalidad como el de la coyuntura presente, y en nombre del sentido de la historia hemos visto liquidar a los adversarios, a los oponentes, a los desviacionistas, con un rigor implacable; nunca el tirano ha sido más absoluto, el verdugo más cruel, que en esos países en los que algunos hombres se han

---

clan el arte y la mitología hindúes con la religiosidad budista. *(N. del T.)*

creído intérpretes o agentes del destino (y empleo esta palabra con intención: el humanista tendría mucho que decir sobre este avatar de la antigua Εἱμαρμένη).

Pero para el cristiano, el deber más inmediato no es el de hacer inventario de estas doctrinas tan pronto rivales como aliadas. Debe primero preguntarse si la fe que profesa en función de la revelación que le ha sido dada no le proporciona alguna luz que proyectar sobre la cuestión. Es precisamente esta teología cristiana de la historia la que querríamos tratar de esbozar aquí, o mejor, ayudar al lector a descubrirla. En cierto sentido, esta teología es algo nuevo, fruto de los trabajos que se han multiplicado sobre su objeto desde hace una treintena de años; pero recordemos la palabra del Evangelio a propósito del escriba convertido en discípulo del Reino de los Cielos: «Es parecido a un padre de familia que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo», *nova et vetera:* las páginas más nuevas de nuestra teología son con frecuencia páginas muy viejas, descuidadas durante tiempo y como olvidadas, que ha costado un gran esfuerzo volver a encontrar en su frescor original y en su valor permanente de verdad.

2

Un individualismo superado

No hay por qué asombrarse demasiado: la historia del pensamiento cristiano, la vida misma de la Iglesia, están jalonadas de redescubrimientos que son profundizaciones: se trata de casos particulares del fenómeno muy general de los renacimientos, ese ritmo tan característico de la historia de la cultura que vemos desarrollarse mediante el *corsi e ricorsi, withdrawal and return,* por hablar como Vico o Toynbee (señalemos de paso que aquí se manifiesta ya la insuficiencia de una concepción simplista del progreso).

Para el que se inserta dentro de la tradición cristiana se impone la labor, antes de un examen más amplio, de sacar a la luz las razones por las que esta verdad que acaba de redescubrir con alborozo ha podido estar durante tanto tiempo olvidada y como oculta: no debe dejarse llevar por un oportunismo doctrinal. El olvido, que, pienso, había sido casi total, de la auténtica teología de la historia, se explica, me parece, si lo consideramos como un corolario de ese individualismo religioso que marcó tan profundamente el cristianismo tal como fue vivido y comprendido en nuestras sociedades occidentales a lo largo de

las generaciones —quizá podríamos decir de los siglos— que nos han precedido, de ese individualismo más o menos radical que se nos aparece hoy como una desviación del auténtico mensaje cristiano, grave tanto a nivel de las consecuencias prácticas que se desprendían de él, como a nivel doctrinal.

El cambio que se ha operado en nuestros días está ya tan suficientemente asentado como para hacer necesario un esfuerzo de imaginación retrospectiva, si queremos comprender lo que fueran esa deformación y ese peligro. A mis lectores más jóvenes les costará trabajo hacerse una idea, por ejemplo, del carácter innovador, casi revolucionario, que ofrecía, en el momento de su aparición en 1938, el primer gran libro del P. Henri de Lubac, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, la majestad de cuyo título contribuía a que pasara la originalidad del subtítulo, y del tema: *Katholizismus als Gemeinschaft*, traduciría llanamente H. Urs von Balthasar. Y ha habido que esperar a la redacción definitiva de la constitución *Lumen gentium* para que el Concilio Ecuménico Vaticano II sacase a plena luz esa idea fundamental según la cual, en la doctrina de la salvación, hace falta colocar en el lugar central la noción de Iglesia como comunidad, como «pueblo mesiánico» de la nueva alianza, pues «el deseo de Dios ha sido que los hombres no reciban la santificación ni la salvación separadamente, fuera de todo contacto mutuo; ha querido, por el con-

trario, hacer un pueblo que le conociese según la verdad y le sirviese en santidad», un pueblo que «no en la carne, sino en el Espíritu, se acrecentase hasta unirse en un todo», *coalesceret ad unitatem* (c. 2, n. 9).

Cuántas anécdotas podrían engrosar el *dossier* que presenta el P. De Lubac en la introducción al libro citado, donde vemos reflejarse, en el espejo apenas deformante del adversario, ese «puro y estricto individualismo» (Hamelin) que algunos consideraban la esencia misma del cristianismo: el del creyente que a solas con su Dios puede atravesar «con una rosa en la mano» (Giono) «una batalla invisible» (Ch. Morgan). Recordemos el énfasis en aquel cántico, popular durante mucho tiempo: «No tengo más que un alma que hay que salvar.» Todavía me acuerdo de aquel profesor de filosofía que con gran esfuerzo nos explicaba, cuando teníamos veinte años, que, al contrario de la piedad cristiana, la del Antiguo Testamento implicaba siempre una preocupación comunitaria: el mismo salmo que comienza por un grito personal de angustia, *De profundis clamavi ad te Domine* (desde lo profundo, clamé a Ti, Señor), termina con la esperanza de la redención colectiva del pueblo santo: *Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius* (El redimirá a Israel de todas sus iniquidades).

Esta insistencia unilateral sobre el destino personal venía de lejos. ¿No hay ya algo de insistencia excesiva, o incluso exclusiva, en lo que Pascal

escribe en el *Mystère de Jesús:* «Pensaba en ti en mi agonía; he derramado tales gotas concretas de sangre por ti»? Pero, como es bien sabido, la problemática jansenista había surgido de las peripecias de la querella pelagiana, y especialmente del hecho, tan deplorable, de que un San Agustín envejecido creyese que debía aceptar el combate en el terreno escogido por el adversario: inútil señalar los apuros inextricables a los que esta opción inicial llevó a la teología, por ejemplo, con motivo del problema de la predestinación personal, considerada aisladamente de la del «Cristo total».

Para mantenernos —o para volver— a lo que está ahora en juego, digamos que resulta evidente que si se insiste demasiado en el problema de la salvación personal, se tiende necesariamente a desdibujar el de la historia, reduciéndola a la suma de los destinos individuales. Por lo demás, la historia personal tiende a encogerse: pensemos en la ocultación casi completa del sentido de la responsabilidad colectiva, en algunos «exámenes de conciencia» que se extendían hasta el exceso en pequeños problemas de la moral individual, sin señalar jamás aquellos, infinitamente más graves, que puede plantear la vida económica o política.

Naturalmente, debemos hoy precavernos para no exagerar en sentido inverso, y puede que sea ya necesario decirlo claramente y con insistencia: no se trata de negar la autonomía de la persona

humana, a la que hay que reconocerle ciertos atributos propios de la mónada. Cada hombre es objeto de un amor singular por parte de su creador, ese Absoluto personal en sí mismo: cada hombre está como situado en la extremidad de *un* rayo particular, concreto, que parte del Sol de justicia (y, en este sentido, la frase según la cual el creyente está unido por medio de un hilo directo a su Dios no se aparta de la verdad).

Sin embargo, desde otro ángulo, hay también que darse cuenta y creer firmemente que la condición humana, y la condición cristiana no es una excepción, implica una existencia colectiva, *socialis vita*, como San Agustín ha querido señalar, recogiendo, a través de la filosofía estricta, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles *(Ciudad de Dios*, XIX, 5). Por las múltiples fibras de su ser, el hombre está ligado a la comunidad histórica en la que está inserto, a la ciudad que le hace vivir, a la civilización que proporciona a su vida personal sus alimentos y su forma: sea o no consciente, participa en una historia en la que juega un papel. Por supuesto, en lo que acabo de decir, no se trata más que de la historia en el sentido más evidente de la palabra y, pronto lo comprobaremos, el más superficial; pues cada persona humana tiene también que jugar su papel en otra historia, la historia espiritual, aquella según la cual se realiza el plan escogido por Dios para la salvación del mundo, *Heilsgeschichte*, la Historia Sagrada, la historia que avanza misteriosamente

hacia el último día, en el que encontrará al mismo tiempo su final y su culminación según el doble sentido de la palabra fin.

3

Atrofia de la escatología

Como la participación, al menos visible, de cada hombre en esta historia encuentra su propio término a la hora de la muerte, resulta significativo que esta deformación individualista del ideal cristiano estuviera acompañada de una atrofia de la esperanza escatológica.

Se hablaba entonces del fin del mundo, fórmula bastante discutible, pues si es cierto que la apariencia de este mundo pasa, *is passing away* (1 Cor 7, 31), es, como precisó ya San Agustín, su forma la que desaparece, pero no su substancia, *figura ergo praeterit non natura (Ciudad de Dios,* XX, 24): en la escatología, el cosmos, por medio de una transformación maravillosa, será rehecho de nuevo y mejor, *in melius innovatus (Ibid.,* XX, 16). Pero, en cualquier caso, de eso que será el último día de la historia universal, se recordaba, sobre todo, la imagen catastrófica de desolación y de terror bajo la cual los antiguos profetas de Israel evocaban el Día de Yahvé (Soph 1, 15; Am 5, 18...) y, en la línea del *Dies Irae,* se la aplicaba principalmente al caso, individual, del hombre pecador:

Cum vix justus sit securus, como si ese día del Advenimiento del Señor no debiera ser también objeto de esperanza, como si los cristianos no debiesen vivir a la espera del retorno triunfal de Cristo, «quien nos libró de la ira venidera» (1 Thcs 1, 10). «¡Ven, Señor Jesús!» (Apc 22, 20). Pero en aquel tiempo, nadie se detenía demasiado en el *Mâranâ thâ*, «Señor nuestro, ven» (1 Cor 16, 22; *Didaché*, 10, 6). Cómo no recordar que cuando a comienzos de siglo, la crítica —con A. Schweitzer y, en Francia, A Loisy— se precipitó a señalar el papel que la espera impaciente de la *Parusía* había jugado en la vida de los primeros cristianos, hubo un teólogo ilustre que comentó, irónicamente, que no había visto jamás a un creyente que encontrase en esa espera un alimento serio para su vida espiritual...

Que haya una conexión, en cierta medida necesaria, entre un debilitamiento del sentido teológico de la historia y una insistencia unilateral sobre el problema de la santificación personal, es, como lo ha mostrado G. Jossa [3], algo que atestigua, en el seno mismo de la historia judía, la evolución de la literatura sapiencial en tanto que se opone a la corriente apocalíptica. Cuando llega al extremo de su desarrollo en la época helenística y romana, constatamos el mismo repliegue sobre sí misma, la misma búsqueda de interioridad: la relación con Dios tiende a no ser considerada más

[3] *La Teologia della Storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Nápoles, 1965.

que como un hecho individual; de la misma forma, la esperanza mesiánica se debilita hasta desaparecer. Podríamos analizar la obra de Filón, que, con ciertas matizaciones, nos llevaría a observaciones análogas a las que vamos a formular, pero tomamos el *Libro de la Sabiduría:* la historia no se encuentra ausente, incluso llena toda la segunda mitad de la obra (c. 10-19); pero esta larga meditación sobre el pasado de Israel se diluye en una serie de ejemplos, escalonados desde Abel al Exodo, que sirven para demostrar que Dios es misericordioso para con los buenos y castiga a los impíos. Eso no es historia en el sentido en el que nosotros tomamos la palabra, y que implica para nosotros una unidad, una continuidad y un sentido. Pocas perspectivas abiertas hacia el porvenir, o muy vagas; ninguna alusión, ni incluso indirecta, a un Mesías esperado. El único problema planteado es el de la Sabiduría y el de la salvación personal.

En suma, estamos tocando un problema de orden bastante general: la consciencia de participar en esta gran aventura colectiva que llamamos historia tiende a borrarse en favor del drama estrictamente personal en determinadas situaciones personales, que pueden ser de orden bien diverso y que no cabe, en vista de la variedad de reacciones que suscitan, considerar en sí mismas como determinantes. Una de esas situaciones es, por ejemplo, el caso de las minorías que, rechazadas fuera del movimiento general de una

época, vencidas e impotentes, se repliegan en el seno de un *ghetto*. Pero el *ghetto* puede constituir también una base de fermentación mesiánica, como lo demuestra la historia misma del judaísmo a través de los siglos, desde la cautividad de Babilonia y la efervescencia profética que allí se manifestó, de la que son testimonios Ezequiel o los capítulos 40-55 del *Libro de Isaías*, hasta los tiempos modernos, en esos ambientes místicos tan bien estudiados por Gershom Scholem: así, en el siglo XVII, en el imperio turco, Sabbati Zevi (1625-1676), ese mesías-apóstata (que se pasó al Islam y que, no obstante, fue venerado por los suyos como si su apostasía ocultase un misterio) y su profeta Nathan de Gaza, «a la vez Juan Bautista y Pablo» de ese pseudomesías.

Otra situación en la que es posible que se debilite el sentido de la historia son los períodos de tranquilidad y de seguridad de una civilización floreciente, en los que —especialmente entre los hombres que pertenecen a la clase dirigente de esa sociedad, beneficiarios del sistema social y de su prosperidad— puede entonces generalizarse el sentimiento (¿no era ése el caso apenas de ayer?) de que ya no hay que asumir una tarea propiamente histórica; «Dios está en su cielo, todo marcha bien en la tierra»; parece pensarse: cada uno no tiene más que cultivar cuidadosamente su propio jardincito. De ahí la experiencia privilegiada que suponen las grandes catástrofes, cuando la sangre de los inocentes y la sangre de los mártires

gritan al cielo: «Hasta cuándo...?» La torre de marfil en la que se encerraba hasta ese momento la vida personal estalla, y, tanto en la fraternidad de una miseria común como en la exaltación de un combate llevado a cabo conjuntamente, el hombre redescubre que está inserto en un movimiento de dimensiones y alcance gigantescos, y, al llegar a ese punto, no puede evitar plantearse la pregunta: la historia, ¿tiene un sentido?

4

La verdadera historia

No quisiera abandonarme aquí a un lirismo fácil, sino, al contrario, hablar en el tono más razonable que cabe. Como decían de buen grado los apologistas del siglo segundo, «no, no digo nada extraño, no busco la paradoja» *(Ad Diogn.* 10, 1). Se trata simplemente para el cristiano de tomar conciencia de las implicaciones de su fe por una profundización interior: ello supone un despertar del alma, una conversión total del espíritu. Aquí, como en cualquier otro asunto, el cristianismo exige siempre de nosotros una «conversión» radical: μετανοεῖτε es la primera palabra de la predicación de Juan Bautista (Mt 3, 2), del mismo Jesús (Mt 4, 17), de San Pedro el día de Pentecostés (Act 2, 38), y es tan importante como

esa otra palabra clave que aparece también a cada paso en el Evangelio: μὴ φοβοῦ, «no temáis», la seguridad de que hay una solución y que ésta es fuente de felicidad. Separémonos, pues, de las perspectivas estrechamente terrenas y de las categorías de las filosofías falsas del mundo que nos rodea para poder así lanzar sobre la historia una mirada verdadera y propiamente cristiana: descubriremos entonces que la respuesta a la pregunta planteada está ahí, al alcance de la mano...

Para llevar a cabo esta conversión, a la vez elemental y decisiva, hace falta primero preguntarse a qué nivel del ser se desarrolla la verdadera historia. Es aquí donde es más necesario y, para empezar, más difícil desprenderse de los hábitos de pensamiento contraídos en el seno de un medio cultural profano y profanado. Ocurre así, demasiado frecuentemente, que en lugar de pensar en la totalidad de la historia en función del cristianismo, se juzga a éste, para exaltarlo o vilipendiarlo, según el papel —civilizador o nefasto— que ha podido desempeñar en el terreno de las cosas meramente terrestres. Repitámoslo: ¿dónde está la verdadera historia?

No es —digámoslo ante todo— la que contemplamos con nuestros ojos carnales, la que se encuentra registrada en nuestras cronologías —olimpíadas, fastos consulares, piedras miliares—, es decir, la historia empírica que trata de reconstruir el historiador. Sobre esa historia, el cristiano no sabe más que el hombre corriente, es decir,

bastante poco. El conocimiento que poseemos sigue siendo sorprendentemente restringido y siempre fragmentario. Hay ciertamente filósofos que pretenden llegar con su saber mucho más allá. El historiador de oficio los abandona a los ensueños de la *hybris*, del orgullo, que los posee; él, por su parte, se siente satisfecho con proyectar, con mayor o menor seguridad, un débil rayo de luz sobre un islote de inteligibilidad; su competencia técnica no le exime de la condición común a todos los hombres. A pesar de nuestros esfuerzos, la marcha de los hombres a través del tiempo, considerado en su totalidad, se aparece ante nuestras miradas angustiadas como un océano en la noche: ¿quién no ha contemplado, desde la proa de un navío, ese negro absoluto en el que se hunde la quilla y esos metros de blanca espuma? La ciencia histórica nos permite conocer y comprender *algunas* cosas: las causas de la guerra del Peloponeso, la evolución que ha transformado la esclavitud en servidumbre, el nacimiento y la transformación del capitalismo, el fracaso de la colonización europea del siglo XIX, y otras cuestiones del mismo orden, siempre limitadas en el tiempo y en el espacio; pero, una vez recuperados esos diversos episodios de la aventura humana, no advertimos en ellos más orden y sentido en su encadenamiento que en la distribución irracional de las estrellas en la bóveda aparente del cielo.

Debo recordar que quien habla aquí es un historiador de oficio: y éste no puede olvidar la ex-

periencia adquirida por el ejercicio de su arte. Como dije ya hace años [3], lo que se desprende de todo esfuerzo consciente por reencontrar, repensar y reanimar el pasado es una lección de humildad. El historiador mide a cada paso la inmensidad del saber que le sería necesario y que la condición humana le impide alcanzar. Para conocer verdaderamente en su totalidad, en su plenitud, la historia humana, haría falta ser un dios, haría falta ser Dios.

Lo poco que nuestra ciencia permite conocer nos hace entrever la estructura de la historia; nos la muestra, en su realidad concreta, como una estructura de una tal complejidad que jamás el pensamiento humano puede abarcarla, hasta alcanzar, para definirlos, todos sus aspectos infinitamente sutiles. La historia no es nunca simple: sólo a costa de selecciones brutales, de simplificaciones arbitrarias, únicamente tolerables como procedimientos pedagógicos, puede el teórico reducir toda una época, toda una civilización, a un sistema, a una idea, por ejemplo (volveremos sobre este caso privilegiado), la Edad Media Occidental a la idea de cristiandad (¡pero cuántas corrientes de pensamiento, cuántos elementos había en ella extraños u hostiles a la fe cristiana!).

Cuántas paradojas, cuántos contragolpes inesperados, cuántos «ardides de la razón» manifiesta

---

[3] *De la connaissance historique*, 9.ª ed., París, 1966, página 58 (ed. castellana: *El conocimiento histórico*, Barcelona, 1968).

la historia: las leyes mejor concebidas se aplican frecuentemente al revés, las instituciones se vuelven contra los que debían beneficiar. Como —un caso entre tantos— en el Africa romana, la bonita ley de Adriano *de rudibus agris colendis*, que ofrecía muy liberalmente un derecho de usufructo, *usus proprius*, una verdadera cuasipropiedad a los campesinos que labraban tierras incultas en los inmensos dominios imperiales; transcurrido apenas medio siglo, en época de Comodo, vemos cómo se obstruye el mecanismo, volviéndose contra aquellos a los que debía beneficiar, y el colonato evoluciona hacia lo que sería la servidumbre.

Resurge así ante la conciencia, de forma espontánea, una imagen querida por la sabiduría budista: toda acción llevada a cabo por el hombre es como una piedra arrojada al agua de un estanque tranquilo, la onda que provoca se propaga hasta el infinito. Para poder responder seriamente a la pregunta planteada: ¿cuál es el sentido de la historia?, sería necesario poder abarcar con una sola mirada la totalidad de lo que ha pasado, de lo que pasa y de lo que pasará durante el tiempo vivido por los hombres —sí, haría falta ser Dios, ὁ ὢν, el que es, el que era, el que viene (Apc 1, 4)—, y el historiador, ese humilde trabajador a destajo, recuerda a sus hermanos los hombres que sólo nos está dado pensar como mortales, θνητὰ φρονεῖν! De ahí su aversión profunda, visceral, hacia todas las tentativas de filosofía de la historia que se han sucedido en Occidente desde hace dos siglos.

Reemplazando al historiador, le corresponde ahora al cristiano tomar la palabra y señalar que esas pretendidas filosofías no son más que falsificaciones de la teología, respuestas falaces a una pregunta mal y desgraciadamente planteada. Pues el descubrimiento y la búsqueda de un sentido sólo se ha realizado a partir de esta historia terrestre, de la historia tomada a ras de la experiencia visible; y, ¿qué es lo que nos permite asegurar que ese poco que nos es accesible de la gesta del hombre es susceptible de recibir sentido alguno?

5

Una teología profanada

Se ha convertido en una cuestión trivial el recordar que la noción misma de filosofía de la historia es, en la tradición cultural de Occidente, una herencia que éste ha recibido, o más bien arrancado, de manos de la dogmática cristiana. Si los hombres del moderno Occidente conciben la historia de la humanidad según un esquema análogo al de la evolución, es decir, como una lenta creación, como una elaboración gradual de una forma superior del ser, de un mejor y de un más ser, si, en conjunto, contemplan este desarrollo bajo una perspectiva optimista, esta doble

noción de continuidad y de progreso no es, entre sus manos, más que el residuo de un proceso de secularización de la teología judeocristiana de la historia, introducida en el mundo mediterráneo por el *Libro de Daniel* y elaborada lentamente por el pensamiento patrístico de los primeros siglos, hasta su punto culminante y su magnífica orquestación en los veintidós libros de *De civitate Dei*.

Complejo proceso sobre el que hace falta detenerse un instante con el fin de poder situar el punto exacto en el que debe aplicarse nuestro esfuerzo de rectificación. Como muy bien ha puesto de manifiesto Raymond Aron [4], la filosofía de la historia de los pensadores modernos no es una transposición pura y simple de nuestra teología. En primer lugar, no hay una sola filosofía de la historia, sino toda una serie que se ordena dialécticamente: como todo el mundo sabe, el marxismo se construye como oposición a Hegel, al que cree «dar la vuelta» en el sentido más metafórico de la expresión; pero Hegel en su época se oponía a Kant, el cual criticó duramente las ideas de Herder, y éste, cuando publicó en 1774 su primer ensayo, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, era bien consciente de proponer *otra* filosofía de la historia, distinta a la elaborada por los pensadores franceses de la *Ilustración:* Turgot, Voltaire (Condorcet no había aún aparecido).

---

[4] *Dimensions de la conscience historique*, París, 1961, págs. 34-36.

Por lo demás, la intención que animó a estos filósofos fue la de efectuar una transposición de lo sagrado a lo profano, de la teología a la filosofía (la misma elección de este término encerraba en su pluma un valor polémico), pero el pensamiento cristiano, que ellos rechazaban y que querían combatir, no estaba exento de contaminación con las ideas propias de ese siglo. En este punto, el adversario frente al que se situaba la filosofía de las luces era menos Pascal que Bossuet; ahora bien, tanto el *Discurso sobre la Historia Universal* como la *Política* pretendían extraer de las Sagradas Escrituras, y de una errónea lectura de *La Ciudad de Dios*, un saber sobre el sentido de la sucesión de los Imperios, sobre el significado de la historia visible, de la historia perceptible para el historiador. Bossuet sabía por qué había existido el Islam, por qué la Revolución inglesa...

En realidad, al obrar así Bossuet era simplemente heredero de la tradición medieval. El error fundamental que le reprochamos en relación con la enseñanza auténtica de San Agustín —el haber confundido prácticamente cristiandad y Ciudad de Dios—, se encuentra ya formulado explícitamente, y con plena consciencia, hacia 1143-1146, en la pluma del cistercience bávaro Otto de Freising, tío de Federico Barbarroja. Este había concebido su *Chronicon*, siguiendo el esquema agustiniano, como una *Historia de duabus civitatibus*, pero al llegar al libro V, habiendo evocado el

desarrollo del Imperio cristiano, se da cuenta de pronto de que «ya que todos, incluidos los emperadores, salvo algunas excepciones, se habían convertido en devotos católicos, me parece que he compuesto, no una historia de dos ciudades, sino prácticamente la de una sola, que llamo Iglesia...» [5]. La confusión, en verdad, se remonta incluso a bastante antes: ya existía bajo Carlomagno; mejor, partía desde los reyes visigodos de Toledo. No quiero añadir, como se ha convertido en un lugar común, desde Constantino (en todo rigor habría que decir más bien: Constancio II y Teodosio), pues el problema, visto desde Bizancio, resulta complejo y para apreciar con justicia el tipo ideal de la cristiandad occidental hace falta tener en cuenta la atmósfera bárbara, un tanto simplista, donde nació.

Sin embargo, no es ahí donde está ahora la cuestión: el error concreto que se trata de denunciar, cuya toma de conciencia contribuirá a la recuperación de la rectitud de nuestro pensamiento, es el de identificar, o poco menos, la construcción de la ciudad cristiana, y más concretamente, en el interior de ésta, el desarrollo de la sociedad espiritual que es la Iglesia visible, con la edificación y el progreso, normalmente invisible a nuestra mirada, de la Ciudad de Dios. No es el proyecto de construir una ciudad cristiana lo que hay que reprocharle a los medievales (volveremos sobre este tema más tarde), sino el

[5] V. prólogo, pág. 228, Hofmeister.

hecho de haber confundido el medio y el fin, o, para hablar con más propiedad, el fin subordinado y el fin supremo, el ser solamente participado y su antitipo esencial, la figura, la sombra o la imagen y la realidad fundamental en cuanto realidad última. Como Dilthey lo comprendió a propósito de Bossuet [6], había ahí un principio de secularización, al proyectar el absoluto en lo relativo, lo trascendente en lo empírico.

De esa forma era una visión mutilada, y por eso ampliamente profanada, de la historia lo que se acababa imponiendo, como insensiblemente a la conciencia cristiana. Bastaba que una filosofía descristianizada surgiese un día y separase esta visión del mundo de su referencia sobrenatural para que la historia, al nivel de la sola humanidad empíricamente observable, apareciese como un todo que se basta a sí mismo. Y eso es lo que se produjo con la filosofía del siglo XVIII.

Tenemos, pues, que partir desde muy lejos: tenemos que alejarnos no solamente del falso prestigio de las ideologías neopaganas del mundo que nos rodea, sino que, dentro mismo de la tradición cristiana, debemos realizar una recuperación, una corrección de perspectiva. Hace falta remontarse muy alto, a la fuente, al principio, al núcleo ardiente que se halla en el corazón de nuestra fe. En el punto de partida de toda reflexión, hay que establecer que Dios existe (no hay

[6] *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), trad. francesa, París, 1942, págs. 128-129.

nada más bello ni más grande que contemplar el hecho de que hay Dios), que Dios está hay, sosteniendo a todos los seres, y que es el Señor de la historia; porque no sólo la conoce, sino que todo cuanto ocurre, acontece porque El lo ha querido o permitido. Y ese Dios nos ha enseñado a invocarle como Padre; éste es el primer fundamento de nuestra seguridad y de nuestra confianza en la historia: la fe en su providencia y en su amor. Sabemos que su mano todopoderosa y misericordiosa sostiene, invisible pero presente, el desarrollo de los tiempos desde el primer día de la creación.

Incluso cuando el mal irrumpe y parece arrebatarlo todo, cuando las catástrofes cósmicas nos arrastran como a una pluma, sabemos que no nos está permitido desesperar: porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca (Io 3, 16). Con los que ama, con aquellos a los que ha designado, predestinado, para reproducir la imagen de su Hijo, Dios trabaja de forma misteriosa para que todo redunde finalmente en su bien, en su beneficio, πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν (Rom 8, 28-29). Cuando la historia nos aparece bajo su aspecto siniestro, como lugar de sufrimiento, de desdicha, de fracaso y de muerte, debemos acordarnos de que por tres veces, de forma solemne, las Escrituras han confirmado la promesa de que vendrá un día en el que Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos» (el versículo de *Isaías*, 25, 8, se repite

dos veces en el Apocalipsis, 7, 17; 21, 4). Incluso si no nos hubiese enseñado más que eso sobre la historia, si el acontecer permaneciese para nosotros hasta el último día totalmente tenebroso, indescifrable, nuestra fe en el amor de Dios debiera bastar para hacernos atravesar sin blasfemia, ya que tal vez no sin desgarro, la prueba del tiempo.

6

Tríptico de la historia

Pero no hemos sido abandonados a una fe tan mostrenca: la revelación está ahí, y muy concretamente la del misterio del plan divino, de la οἰκονομία, del designio de salvación. Con ello tocamos el punto más profundo de la paradoja cristiana: nos está permitido proclamar con orgullo, en el instante mismo en el que la conciencia de nuestra indignidad nos aplasta, que nos ha sido dado conocer parte de los designios insondables de Dios.

Uno de los trazos distintivos de la religión cristiana es, en efecto, el de no limitarse a enseñar verdades concernientes al ser eterno y a los seres participados. Sin duda, nuestra profesión de fe comienza por confesar al Dios Uno, que es a la vez Trino, y después al Dios como creador, pero al lado de esas enseñanzas que nos llevan a Dios

en sí mismo (la «teología» propiamente dicha, para expresarse como los Padres griegos), viene lo que concierne a la «economía», al plan divino de la salvación, a la intervención de Dios salvador en el seno de la humanidad abrumada por el pecado, y ello a través de la temporalidad, en la historia. Tomemos a San Pablo: casi en cada página estalla el entusiasmo que le embarga ante la idea de haber sido encargado por Dios para revelar plenamente «el misterio escondido durante los siglos y generaciones y ahora manifestado a sus santos», «que se dio a conocer a todas las gentes» (Col 1, 26; Rom 16, 25-26; cfr. 1 Cor 2, 7, 10). Dios es señor de la historia, como lo es del cosmos: «El es —decía el profeta Daniel (2, 21)— quien ordena los tiempos y las circunstancias, pone y quita los reyes.» Recordemos las palabras tan ponderadas del discurso del Apóstol ante el Areópago: «(Dios) hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la faz de la tierra. El fijó las estaciones y los confines de los pueblos *para que busquen a Dios* y, siquiera a tientas, lo sepan encontrar» (Act 17, 26-27). Y para que pudiésemos de veras encontrarlo se encarnó Aquel que dijo ser el Camino, la Verdad y la Vida (Io 14, 6). Así ha sido como se nos reveló el secreto de la Historia, «el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El». ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ (Eph 1, 9-10).

Si Dios ha puesto a los hombres sobre la tierra, si les ha dicho «creced y multiplicaos» —la bendición fundamental que el mismo pecado no ha podido abolir, como le gusta señalar a San Agustín, ese presunto pesimista *(Civ. Dei,* XXII, 24, 1)— no es porque su destino se sitúe a nivel de esta vida terrestre. El hombre no está sobre la tierra solamente para pasar desde la edad de la piedra tallada a la época de la bomba atómica: fue hecho para «buscar, aunque sea a tientas, a Dios y encontrarle». Y como no fueron sólo los atenienses, sino toda la humanidad en Adán la que se desvió en esta búsqueda y no lo ha encontrado, la misericordia infinita del Padre ha dispuesto, en su sabiduría infinita, este plan, esta *oikonomía,* esta *dispensatio* temporal que nos ha ofrecido de nuevo el acceso a El. El hombre no está sobre la tierra solamente para levantar imperios o civilizaciones, sino para reunirse con Cristo, para ser incorporado a El, para ser salvado, santificado y deificado por El y en El.

No hay por qué inquietarse: sabemos ya por qué tenemos la vida, el movimiento y el ser, sabemos dónde vamos, dónde va el hombre. Y digo hombre, y no humanidad, porque la palabra abstracta se ha vaciado de toda riqueza: haría falta devolverle todo el valor de unidad real, y no genérica, de esencia concreta que tenía en la pluma de los Padres, por ejemplo, de San Gregorio de Nisa, la griega τὸ ἀνθρώπινον, o ανθρωπότης.

Tal es la verdad revelada; es de ella de donde

hay que partir, y a ella a la que hay que hacer referencia constante. En tiempos de Santo Tomás, y ya antes en los de Sinesio de Cirene, la razón humana tropezaba con una aporía: para oponerse a la idea aristotélica de la eternidad del mundo, había que invocar la revelación a fin de afirmar que el tiempo había comenzado. Hoy, nuestros hermanos los hombres chocan no con una teoría, sino con un problema, y el cristiano debe afirmarse, apoyándose en la Palabra de Dios, como portador, indigno, de la respuesta a la pregunta planteada, y esta respuesta es una buena nueva: sí, la historia tiene un sentido, un valor, un alcance, es la historia de la salvación, *Heilsgeschichte.*

A la luz de la revelación, podemos imaginarnos el conjunto de la historia de la humanidad como un gran tríptico. En el centro, la Encarnación, el Verbo eterno que se hace hombre por nosotros y por nuestra salvación, la *kenosis,* la humildad, la humillación, la obediencia *usque ad mortem,* hasta la Cruz del Calvario —que se sitúa en el centro, en el corazón mismo de nuestra fe— e, inseparable de ella, la Resurrección gloriosa, primicia y garantía de nuestra resurrección. Esta fase central de la historia de la salvación es bien corta, si se la mide con la escala de nuestras cronologías: algunos años («Jesús, al empezar su predicación, tenía alrededor de treinta años», Lc 3, 23, y su vida pública no dura más que diversos meses). No obstante, en nuestro tríptico, es bastante para

llenar el tablero mayor: sobre este gran cuadro es donde debe, preferentemente, detenerse nuestra meditación, volver constantemente, ya que es aquí donde se da todo lo esencial, donde se hace y se deshace el drama de la historia.

Sin embargo, no nos apresuremos a cerrar los dos tableros laterales que flanquean este cuadro central: tienen un lugar en la arquitectura del conjunto, y el papel que desempeñan, no por ser subordinado, es menos significativo. En el tablero de la izquierda se desarrollan los siglos antes de Cristo, las épocas del Antiguo Testamento o, para hablar con más propiedad, de la lenta preparación evangélica por la que Dios «de múltiples maneras disponía al género humano a alcanzar la salvación», *multis modis componens humanum genus ad «consonantiam» salutis* (San Ireneo, IV, 14, 2 Mass.). Pues también los paganos ocupan un lugar significativo: desde Justino Mártir hasta Eusebio de Cesarea y —por citar también a los modernos— Toynbee, son muchos los que lo han señalado: el Logos, el Verbo creador, no ha abandonado nunca completamente a los hombres a los poderes de las tinieblas. «Homero profetiza sin saberlo, Platón se expresa como discípulo del Verbo, los poetas también han sido catequizados por el Espíritu» (Clemente de Alejandría, *Paed. I*, 36, 1; 82, 3; *II*, 28, 2). Sin embargo, lo esencial de este primer acto se desarrolla en la historia del pueblo escogido, el elegido, el bien amado; después de la promesa hecha a Abraham, de la fe

de los Patriarcas, del Exodo y el Sinaí, vino la Ley, que debía conducir a Israel hasta Cristo, de la misma forma que el esclavo pedagogo conducía al niño, a través de los peligros de la calle, hasta la escuela (Gal 3, 24). A través de infidelidades y vicisitudes, tiene lugar la educación progresiva del pueblo judío: «tu Dios te instruye como instruye un hombre a su hijo» (Dt 8, 5). El rey David, Jerusalén, la enseñanza cada vez más depurada de los Profetas, el pequeño resto recuperado de la deportación, la espera cada vez más impaciente del Mesías anunciado, es como una savia que sube. Recordemos esas vidrieras antiguas donde se representa el tronco que sale de Jessé hasta llegar a Juan, el último precursor; hasta María, la esclava sin mancilla, en quien el Verbo tomó nuestra carne...

Detengámonos en este punto un instante. Tanto en la historia santa de esta primera Alianza como en la historia evangélica, evocada anteriormente, vemos que se afirma un mismo rasgo, a saber: que el tiempo de la historia humana está unido inseparablemente a la realización de esta «economía» divina y salvadora; como lo han señalado reiteradamente los teólogos cristianos, el designio de salvación se cumple δία χρόνου, a través del tiempo y mediante el tiempo. Este, el tiempo, puede parecer a algunos como despojado de valores positivos, pero no es ni una ilusión ni un mal: ni una ilusión como lo es el espejismo del Maya en el pensamiento antiguo de los indios, ni

un mal como lo consideraron los neoplatónicos (así, Porfirio, en cuya *Carta a Marcela*, «la caída del alma en el devenir» ocupa, según su visión de la espiritualidad, un lugar equivalente al que, para nosotros, ocupa el pecado original). Atributo de la creación, nacido con ella e inseparablemente unido a ella, el tiempo ha sido escogido por Dios como vector de la salvación, como modo de realización de su *oikonomía*, de su designio misericordioso. Alcanzamos aquí esta sólida base sobre la que puede construirse todo el edificio de nuestra teología de la historia.

Podemos ya, sin más tardanza, considerar el último panel de nuestro tríptico, pues en él está el tercer acto del gran drama de la historia humana, la tercera y última fase del plan concebido por Dios. También esos tiempos tienen su lugar, su papel que desempeñar en la economía de la salvación, con los mismos títulos que los tiempos anteriores a Cristo, que los tiempos de la antigua alianza. Sin duda es el cuadro central el que representa todo lo esencial: en cierto sentido puede decirse de todo acontecimiento posterior a Cristo que no significa nada si se le compara con la Encarnación y con la Pasión del Verbo divino. Pero nuestro Señor era Dios y hombre al mismo tiempo, y nosotros no somos más que hombres. Esta es una afirmación que el pensamiento cristiano debe repetir incansablemente de cara, por ejemplo, al pensamiento indio, para el que la encarnación no sería más que un *avatâra* entre

tantos otros. No hay más que un solo Dios, y un Hijo único de Dios, Μονογενής (ese título figura en nuestras más antiguas profesiones de fe y ha sido constantemente reafirmado de forma solemne por nuestros concilios). Y ese Hijo único de Dios se ha encarnado una sola vez, ha padecido una sola vez bajo Poncio Pilatos por todos los pecados de los hombres, y la salvación se ha conseguido definitivamente en esa sola vez, ἐφάπαξ (Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10: ¡con qué insistencia se repite la palabra!).

7

El tiempo de la Iglesia

No se debe alterar el orden o confundir los diferentes niveles del ser y concluir que, una vez que ha sucedido el hecho decisivo, no ocurrirá nada más en la historia, nada que tenga importancia, y eso en el plano que es concretamente el nuestro, el de nuestra vida de hombres. Porque la verdad es que todavía pasan cosas, ya que el retorno glorioso de Cristo que señalará la culminación, la consumación de la historia del mundo, no se ha producido todavía, ya que el Señor nos pide, muy concretamente, rezar para que «venga a nosotros su reino». Con el triunfo de la Ascensión no se ha culminado todo definitivamente, porque «el Señor —Yahvé— dijo a mi Señor:

siéntate a mi diestra, en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»; todavía le quedan que librar combates contra «las gentes amotinadas, los reyes de la tierra y los príncipes que conspiran contra Yahvé y su ungido». Baste, entre muchas citas posibles, con referir estas palabras proféticas de los dos salmos mesiánicos por excelencia: 2, 1-2 y 109 [110], 1. Debemos meditar a la luz de la fe sobre este retraso aparente, sobre esta demora de la Parusía, piedra de toque en la que han tropezado los desdichados sostenedores de la «escatología consecuente». Cualquiera que haya podido ser la espera impaciente de la primera generación cristiana (pero, ¿podemos realmente medirla?), una lectura atenta de los textos evangélicos nos muestra [7] que —por muy breve que algunos la hayan podido concebir— el período que se extiende entre las dos manifestaciones de Cristo tiene un papel que desempeñar en la historia de la salvación, que las enseñanzas de Jesús preveían un tiempo intermediario, «tiempo de misión, tiempo de santificación» [8], un tiempo de crecimiento, de progreso, un tiempo de la Iglesia.

No tenemos por qué reconstituir ahora la historia de la profundización de la Iglesia primitiva en el contenido de la revelación aportada por Jesús, ni por qué señalar las etapas de la redac-

---

[7] No considero necesario reproducir la demostración tan bien expuesta por O. Cullmann, *Heil als Geschichte* (1965), trad. francesa, *Le salut dans l'histoire*, París, 1966, págs. 190-236.

[8] *Ibid.*, pág. 223.

ción del Nuevo Testamento. Este se presenta a nuestra fe como un todo: los cuatro Evangelios están ahí, abiertos ante nosotros, y basta con extraer la enseñanza que se desprende de las parábolas del Reino para ver dibujada la imagen de este tiempo intermediario, cañamazo de una teología del tiempo de la Iglesia.

Ese tiempo es, en primer lugar, el de la espera, el de la expectación ante el retorno del Señor de la casa o de la viña, del Rey coronado (Lc 19, 13); el de la llegada del Esposo; el tiempo en el que velan los sirvientes fieles o negligentes, las vírgenes buenas o locas. No está hecho sólo de pura expectativa, pasiva y como abandonada, sino que es un tiempo de labor, pues a cada uno se le ha dado poder (Mc 13, 34) para cumplir la tarea que le ha sido asignada: a uno como portero, al otro como cabeza de sus hermanos para distribuirles la comida a su tiempo. Es el momento de hacer valer los «talentos», el capital que se nos confió, el tiempo de trabajar en la viña del Señor, cualquiera que sea la hora en que nos ha llamado; hora, sea también dicho, de la historia o del momento de nuestra vida, pues estas parábolas, como lo demuestra la utilización que han hecho de ellas los Padres, y entre ellos San Agustín, deben aplicarse tanto a la vida personal como a la historia total de la humanidad.

Este tiempo de la Iglesia es el tiempo de un misterioso crecimiento, de una lenta madurez, como lo sugiere la parábola de la higuera cuyas

ramas se extienden y cuyas hojas se abren cuando llega la primavera. El Reino de los Cielos es, en efecto, parecido a una semilla de *Brassica nigra*, la más pequeña de las simientes, que una vez sembrada germina y crece hasta convertirse en un árbol a cuyo cobijo acuden los pájaros del cielo; o también, a ese grano que un hombre ha arrojado a la tierra, y que, duerma éste o esté despierto, sea de día o de noche, germina y crece y se convierte primero en hierba, después en espiga y, por fin, en espiga cargada de grano. El Reino de Dios es comparable también a ese campo, que es el mundo, en el que crecen juntos el buen grano y la cizaña (más adelante meditaremos sobre esto más concretamente), y a los que se deja crecer hasta que llega el tiempo de la cosecha. Es, en fin, ese poco de levadura que, escondida dentro de la masa, la hace levantarse para dar un gran pan [9].

Por medio de estas imágenes y en este lenguaje, en parte oscuro, es como se nos sugiere lo que debe contener el último panel del tríptico. No es todavía más que un esbozo, pues el cuadro no está, ni mucho menos, acabado: toda una parte de la tela está, por así decir, en blanco. Mientras que la historia del Antiguo Testamento —si poseyésemos los medios técnicos— podría representarse por completo, terminada en sus detalles

[9] Las parábolas del Reino que resume Marrou en los párrafos que preceden se encuentran en Mt 13, 1-52; Lc 12, 35-48; 19, 11-28, etc. *(N. del T.)*

como esas florecillas de los grandes retablos flamencos, el tiempo de la Iglesia está sucediendo: la historia no se ha acabado y es ahora a nosotros, a nuestro esfuerzo, a nuestra acción, a quienes corresponde contribuir a escribirla, trabajar por nuestra parte para culminarla.

Que no se me acuse de hablar ahora como un vulgar pelagiano; he querido simplemente glosar ese versículo de la epístola de Pedro en el que se nos prescribe no sólo esperar, sino *anticipar* la Parusía, el día del Señor (2 Pet 3, 12). Se trata de *nuestro* tiempo, del tiempo que tenemos para vivir, de aquel en el que Dios nos ha colocado, en el que tenemos una tarea que cumplir, por muy humilde que sea. No se trata de medir su importancia, ni, por supuesto, de exagerarla, sino de cumplirla. Pensemos en el versículo de los «siervos inútiles» (Lc 17, 10); también nosotros deberemos poder decir algún día: «lo que teníamos que hacer, eso hicimos». Porque es el tiempo en el que se juega nuestro destino.

Repitámoslo una vez más: al hablar como lo estamos haciendo no comparamos lo que podemos hacer nosotros y lo que se hizo una vez en la Cruz del Calvario, sino de desterrar la tentación al quietismo a la que podría conducir una insistencia unilateral sobre la grandeza y la eficacia de la obra realizada por Cristo. Ciertamente, la salvación está ya alcanzada, ganada por Cristo; pero quien habla de moral debe transponer esta verdad a su propio registro y decir entonces que

la salvación se nos ofrece. Lo que a nosotros nos corresponde es no traicionar el designio que Dios ha trazado y que nos concierne, no ser infieles a la misión que nos ha encomendado cumplir. Podemos repetir con la sabiduría pagana que «no somos más que hombres, seres débiles y mortales», pero nuestra humildad posee una resonancia nueva: la de reconocer fielmente, alegremente, que ésa es la voluntad de un Dios lleno de amor. Esta condición humana es la que ha querido darnos la creación, y a este servicio, no a otro, es al que somos llamados.

Dicho de otra forma: si Dios ha querido que se dé un intervalo de tiempo entre la Ascensión y el último día del mundo, ese intervalo entre los dos advenimientos del Verbo encarnado no puede ser un tiempo vacío e inútil. Algo sucede que juega un papel necesario en la realización plena del plan divino de la salvación. La duración, cronológicamente medida, de este intervalo, de este tercer período de la historia, no podemos conocerla: el mismo Hijo del hombre, al hablar *sub forma servi*, entre hombres, manifestó ignorarla (Mt 24, 36; Mc 13, 32): no es, en efecto, revelable en el interior de la presente condición humana. Sabemos que Cristo volverá como un ladrón en la noche, que vendrá un día, como ocurrió en los tiempos de Noé y como en los de Lot, en el que, sin que nadie pensara en lo que habría de venir, en el que los hombres comían y bebían, se casaban y se daban en casamiento

(Mt 24, 37), compraban y vendían, plantaban y edificaban... (Lc 17, 28). No se nos da a conocer «el tiempo y el momento que el Padre ha fijado con su propia autoridad» (Act 1, 7), pero Dios no nos ha dejado en la ignorancia de lo que se realiza invisiblemente en la profundidad de la historia, de esta historia, nuestra historia.

8

Duración de la espera

La revelación es explícita: la encontramos en el libro del Apocalipsis, en el pasaje que trata de la apertura del quinto sello. Hay, pues, que abrir el libro que contiene los secretos de la historia y del destino. Que el lector no se asombre ni se inquiete al verse remitido a ese libro misterioso donde los haya; es comprensible su desconfianza: el Apocalipsis ha contribuido tantas veces a lo largo de la historia a afianzar las imaginaciones más calenturientas... Pero no se trata aquí de un versículo tomado al azar, sino de un pasaje al que la tradición eclesiástica ha proporcionado una acogida privilegiada y sobre el que el pensamiento cristiano se ha detenido con predilección; estamos, incluso, ante uno de los casos en los que se puede hablar de una interpretación que se desprende «de un acuerdo unánime de los Padres», según la famosa regla propuesta por el Concilio

de Trento y recogida por el primer Concilio Vaticano (Denzinger, 995, 1778). No es éste el lugar para examinar, una tras otra, las piezas de esa maravillosa concordia patrística que va desde Justino Mártir a Gregorio el Grande, pasando por Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Tertuliano y, como siempre, Orígenes, y en la que —por citar sólo a los más grandes pensadores y a los más significativos— San Gregorio de Nisa desempeña, entre los griegos, un papel análogo al de San Agustín entre los occidentales (ese texto se encuentra hasta diez veces en la obra de este último, y al menos siete en relación con la teología de la historia).

Atrevámonos, pues, nosotros también, humildes miembros de la Iglesia enseñada, a abrir y a leer, siguiendo su escuela, el libro sagrado: «Y cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido degollados por la Palabra de Dios y por el testimonio que guardan. Y clamaban a grandes voces, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor Santo y Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? Y a cada uno le fue dada una túnica blanca, y les fue dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos» (Apc 6, 9-11).

La tradición es unánime en esta cuestión. Por lo demás, su sentido, ¿no es ya de por sí evidente? El útimo versículo citado significa que la historia

se detendrá, llegará un día a su terminación porque agotará su fecundidad, cuando el número de mártires —generalicemos con atrevimiento con respecto a los Padres: cuando el número de santos— alcance su plenitud, πληρωθῶσιν. Precisemos si se quiere: en el instante en que el último de los justos culmine su crecimiento espiritual. La duración de nuestra historia es la del tiempo necesario para el reclutamiento del pueblo de los santos, para la edificación de la Ciudad de Dios. Todos los Padres están de acuerdo en este punto: cada vez que se toca la esencia de la fe, todas las familias espirituales, todas las escuelas teológicas convergen al unísono; también todo cristiano, aunque sea el más humilde de los fieles, que llega a plantearse el problema, reencuentra como de forma instintiva, en el corazón de su fe, esta única respuesta, incluso sin referirse explícitamente ni acordarse de este texto del Apocalipsis, ni de sus comentarios autorizados. Así, no nos sorprendemos al leer, por ejemplo, en las notas póstumas del P. Sertillanges sobre la historia: «El progreso en el cristianismo no es lineal y horizontal, es vertical. Mira a la eternidad, no a la longitud del tiempo. La razón de ser del tiempo es la de sacar de él alma por alma. Cuando el número de almas previstas por el Creador sea alcanzado, el tiempo terminará, cualquiera que sea el estado de la humanidad en esa hora»[10]...

---

[10] A. D. SERTILLANGES, *Pensées inédites. De la vie. De l'histoire,* Forcalquier, 1964, pág. 119.

La imagen del «número que hay que completar» puede resultar quizá para el lector de hoy algo chocante en la medida en que ese lector esté todavía obsesionado por el recuerdo de ese cristianismo demasiado individualista de las generaciones que nos han precedido, demasiado centrado en el angustioso (y tal vez falso) problema de la predestinación y de la salvación personales. Por eso, conviene insistir en la necesidad de evitar una concepción de la historia en cierto modo atomizada, como si la historia no fuese otra cosa que la suma aritmética de un cúmulo de almas individuales, cada una de las cuales habría corrido por su cuenta su propia aventura espiritual.

Ciertamente, el aspecto colectivo de esta historia, aspecto que nos parece, con razón, muy importante, no debe hacernos olvidar la realidad del aspecto personal: cada uno de nosotros, en su singularidad irreductible, es *también* uno de los aspectos de esta humanidad que Cristo ha venido a salvar. De otra parte, la experiencia de la vida interior nos permite comprender mejor el desarrollo del drama que se representa a escala de la totalidad: el microcosmos de la historia personal es reflejado de alguna forma en el macrocosmos de la historia colectiva. Puede, por ejemplo, ocurrir, a título excepcional, que entreveamos o conjeturemos que el Señor ha podido prolongar la vida de uno de sus siervos para que su madurez espiritual, o su obra, o su influjo espiritual al-

cancen un grado superior; tal es, concretamente, el sentido que se desprende de la visión del santo monje Apolo de Hermópolis, que escuchó al Señor que decía: «Debe permanecer todavía algún tiempo sobre la tierra con vistas a su perfección, hasta que haya formado, a imitación de sus virtudes, un gran pueblo de monjes»... *(Hist. monach.*, 8, 17).

Afirmado todo eso y colocado en el lugar que le corresponde, es necesario que la historia sea considerada, ante todo, en su totalidad y en su unidad. *Jerusalem quae aedificatur ut civitas cuius participatio eius in idipsum:* este mal latín de viejo salterio (Ps 121, 3: pero, ¿acaso las nuevas traducciones han conseguido algo mejor?) expresaba bien lo que quería decir: la Ciudad de Dios es un todo —la imagen de un organismo, lo veremos luego, no resultaría ni arbitraria ni falsa—, una unidad en la que todas las partes están en mutua dependencia. Debemos, pues, verla crecer, hilera por hilera, construida con piedras vivas (la metáfora, por desgracia, mal usada en ocasiones, de la «edificación», de la construcción de un edificio, es en sí misma y si se la entiende en su valor inicial, muy significativa), con esas piedras vivas que somos nosotros (1 Pet 2, 5); verla como un edificio que se eleva sobre los cimientos construidos por los Profetas y por los Apóstoles, cuya piedra angular es el mismo Jesucristo, pues es en El donde toda construcción se ajusta y crece para convertirse en un templo santo en el Señor,

como una construcción en la que cada uno de nosotros —con toda su historia personal— es integrado para ser, todos juntos, una única morada de Dios en el Espíritu (Eph 2, 20-22).

9

El Cuerpo de Cristo

Esta gran *reunión* de santos, de la humanidad salvada, tiene un nombre y es la Iglesia. No necesitamos definir aquí su estructura ni precisar su extensión: nos basta con tratar de aprehender su naturaleza, su ser. Para evocarla, los Padres han utilizado imágenes sacadas de uno y de otro Testamento; el Concilio Vaticano II ha recapitulado algunas *(Lumen gentium,* 6): el Redil, el Campo, y, como se ha visto, el Edificio, la Casa, el Templo, la Ciudad Santa, la Esposa. Pero el Nuevo Testamento nos propone, en la pluma de San Pablo, otra imagen que la tradición ha destacado quizá más que otras: no ya el edificio homogéneo que se construye, sino el cuerpo articulado, orgánico, que crece; el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Eph 1, 22; Col 1, 18, 24), ese Cuerpo del que Cristo es la cabeza y del que nosotros somos los miembros, «plenitud de Aquel que todo en todos lo llena» (Eph 1, 22). Para señalar mejor la unidad de la cabeza y de los miembros, San Agustín se

atrevió a forjar, refiriéndose al conjunto de la una y de los otros, la expresión de *Christus totus,* Cristo todo, Cristo total (la expresión aparece constantemente en su predicación y, en particular, en las *Enarrationes* sobre los Salmos: podríamos citar más de doscientas referencias). Debe entenderse claramente que esta unidad no se alcanza en detrimento de la subordinación evidente que se establece entre el Cristo salvador y la humanidad salvada por él; de la Cabeza es de donde el Cuerpo entero recibe el alimento y la cohesión, gracias a la unidad orgánica que se establece entre ellos (Col 2, 19): es así como puede crecer en un crecimiento divino hasta convertirse en ese Hombre perfecto en el pleno desarrollo de su madurez, que será la plenitud de Cristo (Eph 4, 13).

San Agustín nos invita a aplicar al crecimiento colectivo del Cuerpo de Cristo, del Cuerpo místico para hablar como la teología actual, ese versículo que los exegetas tenderían quizá a restringir al problema más inmediato y concreto del crecimiento y de la santificación personales. Haciendo hablar al mismo Cristo, San Agustín le hace decir dirigiéndose a su Padre: «así como los Santos se reúnen progresivamente en mí, tú completarás mi Cuerpo engrandecido hasta la perfección», *et paulatim mihi aggregatis sanctis, adimplebis corpus meum et perfectam staturam meam (Enarr. in Ps.* 30, 1, 4).

Así se aclara la significación de los tiempos

postcrísticos: después de la vida terrestre del Verbo encarnado que constituye el centro y como el nudo de la historia humana, ésta continúa desarrollándose porque el tiempo es todavía necesario para permitir el pleno crecimiento del Cuerpo místico de Cristo, la construcción de la Ciudad de Dios hasta su terminación. El mismo San Pablo realiza la síntesis entre esas dos imágenes, diciendo: «para la edificación del Cuerpo de Cristo», εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (Eph 4, 12). La historia llegará a su término cuando la obra comenzada en la Encarnación sea realizada plenamente y, de esa forma, culmine en su plenitud ese misterio de la voluntad benévola de Dios, que es, como se ha visto, el de reunir, de recapitular todas las cosas en Cristo.

He aquí lo que se nos ha dicho, lo que ha sido explícitamente revelado, lo que es seguro. Para ser, para convertirse en un verdadero cristiano, hace falta redescubrir esta verdad fundamental: el Cuerpo místico de Cristo es el verdadero sujeto de la historia, y la culminación de su crecimiento es la razón de ser y la medida del tiempo que todavía transcurre. En función de esta certeza es como tenemos que revisar las ideas que hemos recibido, aquellas que nuestra participación inconsciente en una civilización no cristiana ha como incrustado en nosotros.

10

Progreso verdadero y falso progreso

Comencemos por la noción de progreso. Antes de convertirse en ese ídolo que en algunos momentos históricos parece como oponerse a nuestra fe, la noción de progreso ha sido, y continúa siendo, una verdad de carácter cristiano. Pero fijémonos bien en lo que verdaderamente significa. Lo que progresa, lo que aumenta, lo que en cada instante es superior en calidad a lo que era en el instante precedente, es el Cuerpo de Cristo, que crece para alcanzar un día su estatura perfecta: cada generación, cada siglo, cada civilización da sus frutos, que son representados por la cohorte de santos que se unen al cortejo del Cordero triunfante «vencedor para vencer aún más». Lo que progresa es la Ciudad de Dios, que se levanta piedra a piedra y que, de año en año, de siglo en siglo, se acerca con firmeza y seguridad a su culminación, que será el término de la historia.

Para hablar de los miembros y de la unidad de ese cuerpo es para lo que San Agustín evocó la imagen de un hombre único que, repartido sobre la superficie de la tierra, iría progresando a través del desarrollo de los siglos, *tanquam in uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum et suc-*

crescente per volumina saeculorum (Enarr. in Ps. 118, 16, 6 y otros: la idea se repite con frecuencia). La imagen, ya lo sabemos, ha sido retomada por Pascal en su *Fragment du Traité du vide:* «De suerte que toda la sucesión de hombres, durante el transcurso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente»; pero la aplicaba no al crecimiento de la Iglesia, sino al avance de las ciencias en el seno de la civilización occidental: ¡qué transposición! y, podemos decir, ¡qué contrasentido!

Resultado, por lo demás, de una lenta degradación; que, como Etienne Gilson ha puesto de manifiesto, se esbozaba desde el siglo XIII, por ejemplo, en San Buenaventura [11]. Hemos pasado de una verdad revelada y de una plena certeza a lo que no es más que una hipótesis y una manera de ver muy relativa: Pascal hablaba, con la buena fe de un sucesor de Galileo, en el período ascencional de la física clásica, y olvidaba la fragilidad de toda civilización, el fenómeno de la decadencia y de la precariedad de todo renacimiento. Nosotros hemos adquirido una visión más compleja y, por eso mismo, menos optimista de la historia: el pasado no se nos aparece solamente como una embriogénesis de nuestra propia cultura; es también, e incluso antes, un cementerio

---

[11] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale,* II, París, 1932, pág. 187, núm. 6; pág. 272. (Trad. castellana: *El espíritu de la filosofía medieval,* Buenos Aires, 1952.)

de civilizaciones desaparecidas y de ciudades en ruinas...

Podemos evocar el ejemplo significativo de la América precolombina: ¿qué queda de la voluntad creadora que produjo esos monumentos cuya arquitectura y cuya plástica nos parecen tan originales y, si nos limitamos a los mayas, esa astronomía tan precisa (la duración del año solar calculada con una diferencia de menos de veinte segundos) y esa aritmética tan avanzada? Todas esas estructuras tan complejas, ¿no han pervivido más que para contribuir a legar a la economía moderna un territorio capaz de productos ricos y variados? O, para hablar de ruinas más próximas a mi experiencia de historiador, ¿qué conocedor de la Grecia clásica no percibe, en el instante mismo en que le es permitido entrever su grandeza, el carácter desaparecido para siempre, irrecuperable, de lo que ha sido el hombre griego?

Pero, sobre todo, en ese desliz pascaliano: ¡qué profanación! Era atribuir al hombre, en tanto que criatura terrestre, el privilegio que pertenecía a la figura espiritual, religiosa, sobrenatural de esta misma humanidad.

Ante estos planteamientos, el lector se habrá dado cuenta por sí mismo de la amplitud del giro mental, de la verdadera conversión que exige de él, por una vuelta a las mismas fuentes de la revelación, el redescubrimiento de una visión auténticamente cristiana de la historia. De otra parte, después de tantas aventuras y de tantas catás-

trofes colectivas, no debería ser necesario, me parece, detenernos demasiado en señalar el carácter mítico de la noción de progreso —del progreso a escala de la vida humana en sus límites terrestres— tal como prevaleció en la conciencia occidental desde el *Aufklärung* hasta el cientifismo del siglo XIX: embriaguez ante los progresos conseguidos en el terreno científico y técnico, asimilación progresiva de la historia humana a la evolución biológica de las especies, alegre extrapolación de los resultados obtenidos a los resultados esperados, considerados como inevitablemente prometidos... Los ojos se recreaban complacientemente sobre los bienes conseguidos, se cerraban sobre los males que costaban: sí, un progreso técnico sin precedentes, pero el proletariado sometido y el Tercer Mundo hambriento...

Y para aquellos mismos a los que beneficiaba, ¡qué contrapartida! Progreso de la higiene y del confort material, gracias a la gran industria y la producción masiva que ponen innumerables servicios a disposición de esta nueva aristocracia, mundial, que representan los pueblos a los que llama «desarrollados»; pero todo eso, ¡al precio de qué trivialización de la existencia! Eliminación de los valores artesanales, productos estandarizados, y esos límites de la civilización de las grandes masas: invasión del ruido, regresión del silencio; progreso de la agitación, desaparición de la calma y del recogimiento; desarrollo de la ciencia y, por ella, enseñoreamiento de las fuerzas

de la naturaleza, pero atrofia de la vida interior; el hombre, abandonado a caprichos elementales, alienación creciente de la conciencia, obcecada hasta el embrutecimiento por los *mass media*. Nuestros padres nos parecen hoy como aprendices de brujo que han desencadenado un proceso enloquecido al que ya no podemos dominar y del que permanecemos prisioneros.

Para no dar más que un ejemplo: se pensaba que la máquina debía liberar al hombre de la servidumbre de las necesidades vitales, realizando lo que Aristóteles había formulado como una hipótesis irreal: «Si cada uno de nuestros instrumentos pudiese, al recibir la orden o el presentimiento, cumplir su obra propia, como las estatuas legendarias de Dédalo o como los trípodes de Hefaistos, que, según el poeta, podían automáticamente entrar en la asamblea de los dioses; si las lanzaderas pudiesen tejer por sí mismas y las cuerdas tocar la cítara, los fabricantes no tendrían ninguna necesidad de mano de obra, ni los señores de esclavos» [12]. Hemos alcanzado, en más de un sector de la producción industrial, el nivel de la automatización; podemos contemplar talleres o fábricas en los que todo funciona, como suele decirse, «completamente solo»; basta un solo obrero, o más bien un pastor de máquinas, para vigilar las varias esferas que le indican el funcionamiento normal del conjunto: *he lingers on as a machine-herd*, «camina despacio, como

[12] *Política*, I, 4, 3, 1.253 b 34-1.254 a 1.

una manada de máquinas», escribía con optimismo, en 1934, Lewis Mumford [13].

Una descripción bucólica basada en esos hechos desconocería el desgaste nervioso que produce la atención continua que exige el trabajo moderado. Por otra parte, y aun considerando las cosas sin tener en cuenta este factor humano, ¿podremos decir, al hablar, por ejemplo, de una central eléctrica, que la energía se nos facilita sin la intervención de esclavos, por el solo juego de los recursos hidráulicos de la montaña y de la automatización? Ciertamente no, pues esas máquinas admirables ha habido que concebirlas y construirlas, y hay que mantenerlas, que repararlas de vez en cuando (el teléfono está ahí para pedir socorro) y, apenas amortizadas, que renovarlas totalmente.

No vemos, a escala de la sociedad global, ni siquiera en los países más desarrollados, que el desarrollo del maquinismo haya liberado, eximido al hombre de la labor degradante del esclavo. En tiempos de Aristóteles había al menos una clase de favorecidos, de hombres libres que se aprovechaban del sistema esclavista y del ocio propicio al cultivo de la cultura y la contemplación; hoy día, en la época de los *managers*, salvo un puñado de *playboys*, no hay ya señores, todos son siervos de las mismas exigencias acuciantes del horario y del trabajo alienante, desde el últi-

[13] *Technics and Civilization*, subtítulo de la lámina XI, 1.

mo de los obreros hasta el presidente director-general, todos amenazados por el infarto...

Para ser breve he hablado antes del mito del progreso en pasado, como si esa ilusión hubiese desaparecido completamente de la mentalidad ordinaria. Sin embargo, está siempre subyacente. Por una parte, resulta evidente que después de los trilobites, la evolución biológica se ha cumplido según una ley de progreso; también es verdad, por otra, que en el interior de un mismo sistema técnico, el modelo puesto a punto más recientemente es superior al de los primeros ensayos. La ilusión engañadora surge cuando se sueldan esas dos experiencias de orden diferente y se extrae de ellas una pretendida ley del desarrollo histórico. Por no hablar de los «neocientistas», para los que la historia de la humanidad se reduce a la del desarrollo de nuestra técnica científica, en la que las etapas pasadas representan o bien, como mucho, un momento de su embriogénesis, o bien una rama divergente y, por tanto, inútil [14].

Conviene, además, detenernos un momento para considerar la noción misma de evolución. No es más que un modelo, curiosamente antropocéntrico (digamos, de forma más precisa: axialmente ordenado sobre el *Homo sapiens)*, construido en

[14] Marrou califica de «neocientistas» o neocientifistas, a los continuadores actuales de la actitud, surgida en el siglo XIX, en virtud de la cual se piensa que el método científico agota la realidad, negando, por tanto, la realidad del espíritu. Ver M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Cientifismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 5, pág. 620.

función de una finalidad bien precisa: explicar la diversidad y la génesis de las especies. No puede ser transpuesto sin más a un terreno totalmente distinto, como es el de la historia del hombre, al menos en el sentido en que la revelación cristiana nos hace entender la historia («los mismos cabellos de vuestras cabezas están contados»), como realidad que implica el valor absoluto de la persona humana, de toda persona humana. No podemos considerar a las civilizaciones marginales —por ejemplo, la ya citada civilización maya— en función de nuestra ascendencia directa, con el mismo despego con que nos situamos ante las ramificaciones desaparecidas de la evolución biológica, los équidos del terciario americano, para no citar más que un caso.

11

Las dos ciudades

Desde la perspectiva que nos es propia, debemos, no obstante, señalar, una vez más, que la ideología del progreso referida a la civilización terrestre implica un optimismo no solamente primitivo, sino culpable, por la «buena conciencia» que trae consigo. La visión de la historia que nos propone el cristianismo es más compleja, de una tonalidad más grave. Resulta significativo que San Agustín, al querer sugerir una visión sintética

del entero desarrollo de la aventura humana a través de la totalidad del tiempo, advirtiera que no podía referirse simplemente a la sola noción del crecimiento cierto del Cuerpo de Cristo, sino que nos propuso un cuadro en parte doble en el que se afronta el destino de las dos ciudades rivales: *Hoc enim universum tempus sive saeculum in quo cedunt morientes succeduntque nascentes istarum civitatum de quibus disputamus excursus est (Civ. Dei,* XV, 1). Está la Ciudad de Dios y otra ciudad, más difícil de definir con una palabra. No nos apresuremos, en efecto, a decir *civitas diaboli,* no sólo porque el término es más de Ticonio que de Agustín, que no lo emplea más que excepcionalmente y en un contexto retórico, sino porque Satán, adversario del hombre, no es un contra-Dios, un ἀντίθεος. No se puede tampoco decir con todo rigor «ciudad del mal»: el mal, esa deficiencia en el ser, no es un principio positivo a partir del cual se pueda organizar una ciudad.

Lo que se opone a la Ciudad de Dios es más bien la *civitas terrena.* No obstante, hay que estar atentos para no cometer un contrasentido con esta palabra. No debe, en efecto, entenderse a esa «ciudad terrestre» en el sentido que damos normalmente hoy en día a esa expresión, designando con ella el acomodamiento mejor posible de nuestra estancia aquí abajo. *Civitas terrena,* para San Agustín, es la ciudad humana, demasiado humana, aquella en la que el hombre, olvi-

dando su vocación hacia lo eterno, se encierra en su finitud y considera como finalidad única de su acción lo que no debería ser más que un medio, o todo lo más un fin subordinado a un fin más alto; es la ciudad en la que el hombre, olvidadizo de Dios, se convierte en idólatra de sí mismo. Recordemos, pues, la famosa definición: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo,* «dos amores han hecho dos ciudades: una, el amor de Dios llevado hasta el olvido de sí mismo; la otra, el amor de sí mismo llevado hasta el olvido de Dios»: Jerusalén, Babilonia *(Civ. Dei,* XIV, 28; *Enarr. in Ps.* 64, 2).

Si se puede calificar de optimista la visión cristiana de la historia, se trata de un optimismo trágico que se afirma por la fe y mantiene la esperanza a pesar de la realidad del mal, demasiado dura y demasiado sensible, que registra la experiencia retrospectiva y cotidiana. Hablar así no es pesimismo, sino un sano realismo que deriva de lo que desgraciadamente es demasiado real, es decir, de la presencia constante del mal en la historia.

Esta visión realista le permite al pensamiento cristiano asumir la seriedad profunda del pesimismo helénico o judío, el del libro de Job y el de Sileno cuando hablaba con el rey Midas: esa mirada grave arrojada sobre el estado miserable y trágico del hombre, componente esencial de la verdadera sabiduría. Nos hace rechazar con desprecio esa insipidez descorazonadora de un cierto

optimismo superficial: el que con razón el hombre de derechas ha denunciado con frecuencia con un cierto verbalismo satisfecho de los hombres de izquierdas; esa manera de contar con un porvenir abierto y fraternal y de tapar con esta esperanza teórica el horror del presente, su hipocresía y su mentira; ese optimismo renovado de Pangloss: «Vivimos en el mejor de los mundos que se puede concebir en el momento presente de la evolución humana, y ésta nos conducirá infaliblemente hacia el ideal soñado» [15].

¡Y si no hubiese más que esta insipidez! Pero hemos aprendido duramente hasta qué extremos de crueldad podía conducir, en un tirano, desde Saint-Just hasta Stalin, esa certidumbre optimista de estar en el camino que conduce a la humanidad a su destino: algunas condenas más, algunas depuraciones, deportaciones o matanzas, todavía un último paso en este lodo sangrante y alcanzamos el Reino, o su equivalente, o su sucedáneo... Pero no quiero limitarme a echar culpas sobre las espaldas del prójimo. Desgraciadamente, también entre los cristianos hay culpas que expiar. ¡Cuántas veces, en el pasado, la tentación milenarista [16] ha conducido a actuaciones violentas para forzar de alguna manera la suerte de la historia!: así,

[15] Pangloss es uno de los personajes del *Candide*, de Voltaire: profesa un optimismo ingenuo, que ninguna dificultad consigue convertir en realista. *(N. del T.)*

[16] Es decir, la creencia en la implantación sobre la tierra de un reino teocrático destinado a durar la cifra simbólica de mil años. *(N. del T.)*

desde 1661 hasta 1685, la política que llevó a la revocación del Edicto de Nantes (algunas alcaldadas más y todo el reino de Francia volverá a ser uno en la fe...); o la inquisición anticátara (algunas hogueras más y la cristiandad occidental no tendrá una sola falla...); o esa larga serie de medidas legales tomadas contra los judíos que comienzan en España con el Concilio de Toledo (589) y que se extendieron por diversos reinos cristianos (un poco de intimidación, algunos bautismos más o menos forzados, algunas expulsiones o destierros, y esa minoría irreductible acabará por ser absorbida...).

Por muy grande que sea el fervor de nuestra esperanza, ésta no debe cegarnos. La historia no es esa monodia triunfal que conducirá de etapa en etapa, con una marcha segura si no regular, a los hijos de Adán hacia el horizonte prometido. Para poder pensar esa realidad compleja que es la historia hace falta que tengamos ante la mente una imagen polifónica. Dos temas se superponen en ella a cada instante, se entrecruzan y se oponen. Existe, sí, el tema exaltante de la Ciudad de Dios, que se construye poco a poco y se eleva hacia la alegría de su terminación, hacia el *alleluia* con que culmina la dedicación de un templo. Pero su progreso se realiza a través de mil luchas, de persecuciones y dificultades innumerables; porque en todas las etapas de su historia se opone a ella, se entrelaza estrechamente —en disonancia jamás resuelta— el tema de la ciudad adversa, o

más bien (pues, lo hemos visto, no posee un principio de unidad, el mal es multiforme), los infinitos temas contradictorios y superpuestos que reunimos bajo el concepto genérico de la ciudad terrena, *civitas terrena*.

La experiencia del historiador lleva a hablar con tono grave: la historia tiene una faceta siniestra y sombría; el pecado es también, junto a la gracia —y, a nuestros ojos, a veces más visiblemente—, elemento de la historia: con la irrupción del pecado comenzó un entramado de sufrimientos, de duelos, un desarrollo de episodios sangrientos y dolorosos *(Civ. Dei* XIII, 14). Como en cada una de nuestras vidas personales, la vida colectiva de la humanidad está tejida de fracasos, de obras inacabadas, de muertes sobrevenidas demasiado pronto, de errores y de pecados; por todas partes se halla presente en la ciudad la violencia, la opresión de los justos, la hipocresía triunfante. Si nos atenemos a lo que se ve y a lo que se toca, ¿no parece más visible el mal que el bien en el panorama de la historia? Pero no hace falta atenerse a este único aspecto de la experiencia; hay que tener también en cuenta lo que tiene de real, en su oscura certidumbre, la visión salida de la fe.

12

Ambivalencia de la historia

Basta con llevar un poco más adelante el análisis para hacer aparecer la ambivalencia radical del tiempo de la historia, no del tiempo considerado como marco abstracto, categoría más o menos fundamental del ser o del pensamiento, sino del tiempo vivido, ocupado y lleno por la obra y la acción del hombre. Ahora bien, ese tiempo vivido se revela de una naturaleza mucho más compleja, ambivalente, ambigua que el que presupone el optimismo de quienes, extrapolando con confianza la experiencia de la evolución y de la técnica, no quieren ver en él más que un «factor del progreso», haciendo del devenir un verdadero ídolo. Para desprenderse de una tal intoxicación, no estará de más introducirse un instante en la escuela de la sabiduría antigua. Para los clásicos, aquellos filósofos del ser, el devenir no es ese proceso fecundo, generador de un super-ser, como nuestra sensibilidad moderna se ha acostumbrado a concebir bajo la escuela de Hegel o de Bergson; para ellos, todo lo que accede al ser por el devenir está necesariamente por eso mismo avocado a la degradación, φθορά, y a la muerte.

Aristóteles nos ha ofrecido el análisis abstracto de este encadenamiento con la frialdad de un na-

turalista que realiza una disección, en ese tratado al que un traductor inglés ha dado tan acertadamente el título y el valor: *On coming to be and passing away* [17]. Pero no todos, desde los presocráticos a los neoplatónicos, han guardado la misma impasibilidad ante esta ley inexorable. Sabemos lo que San Agustín debe al neoplatonismo; su filosofía es también una filosofía que no puede ser calificada como filosofía de la esencia, sino como filosofía del ser. Para él, el ser, el ser verdaderamente ser, no puede ser más que el Eterno. Permanencia, inmutabilidad, ése es su atributo característico, supremo. Para una filosofía así, el tiempo no puede aparecer como necesariamente portador de valores únicamente positivos *(De vera Relig.* 21 [41]). En una filosofía como ésa, el tiempo aparece siempre un poco como un escándalo. El tiempo es esa cosa fluida, como inalcanzable, cuyo ser no se da verdaderamente más que en el instante, ese presente puntual que está como aplastado entre un pasado irrevocablemente engullido y un futuro que aún no se nos ha dado. Para ser, lo que se llama verdaderamente, plenamente, ser, *vere, summe esse,* haría falta verse libre del tiempo, o al menos de la duración tal como la experimenta la naturaleza presente del hombre pecador: todo lo que está inserto en el tiempo que vivimos no *es*, en el pleno sentido de la palabra: «Todo eso es como llevado por el instante

[17] Νερὶ γενέσεως και φθορᾶς. Acerca de la generación y la corrupción. *(N. del T.)*

que se va, las cosas se escapan como las olas de un torrente; no, nuestros días no *son:* vemos cómo se alejan antes incluso de haber llegado» *(Enarr. in Ps.* 38, 7).

San Agustín ha recogido con frecuencia en sus predicaciones la paradoja cara a Séneca: *cotidie morimur,* «morimos cada día, cada día perdemos una porción de nuestra vida...» *(Ep. ad Lucil.* 24, 20); *carpimur,* «somos destruidos, cada día nos quita algo de nuestras fuerzas» (26, 4). Al retornarla incide, en sus sermones, en alguna amplificación retórica, empleando los recursos de la diatriba clásica, pero sólo para hacer más clara la lección. Así, sobre los bienes de esta tierra debemos decir en verdad que «son y no son; no hay nada estable en ellos; se evaden, se escapan. ¿Ves a tus niños?: los acaricias, te acarician, pero, ¿van a seguir siendo así? Tú eres el primero en lamentar que crezcan, que se hagan mayores. Date cuenta: cuando se llega a una edad, se muere lo anterior; sí, llegado a la adolescencia, lo que muere es la infancia, e igualmente la juventud, después la madurez; después es a la muerte a la que se llega»; y más adelante: «Tus hijos, ¿crees que nacen para vivir contigo en la tierra, o más bien para echarte y sucederte?... Parece que los niños cuando nacen dicen a sus padres: « ¡Eh!, hay que ir pensando en dejar el sitio; ahora nos toca a nosotros desempeñar nuestro papel.» Pues toda la vida del género humano es como una obra de teatro» *(Enarr. in Ps.* 127, 15).

Sería fácil reunir textos en este mismo sentido; me bastará con transcribir una página justamente célebre de *La Ciudad de Dios* (XIII, 10): «A partir del instante en que se ha comenzado a ser en el cuerpo mortal, nada pasa en él que no trabaje para conducir a la muerte. Pues durante toda la duración de esta vida (si es que merece ser llamada vida), la estabilidad de nuestro ser no hace más que conducirnos a la muerte. No hay nadie que no esté más cerca de ella al cabo de un año que el año precedente, y mañana que hoy, y hoy que ayer, y el instante que se va a venir más que el instante presente y el instante presente más que el que lo ha precedido. Todo el tiempo que se vive es restado del tiempo que se tiene para vivir y cada día lo que queda disminuye. En definitiva, el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la que a nadie se le permite pararse, ni tomar aliento un instante.» Lugares comunes, se dirá. Pero el hecho de que esta amarga verdad haya sido repetida con frecuencia por los pensadores antiguos, primero paganos y después cristianos, no quita nada a su significado permanente. El tiempo es ese tejido incierto del que está tejida nuestra vida: «Dame a conocer, ¡oh Yahvé!, mi fin y cuál sea la medida de mis días; que sepa cuán caduco soy», como nos recuerda el Ps 39 (38), 5, o también el Ps 90 (89), 12, «enséñanos, pues, a contar nuestros días para que lleguemos a tener un corazón sabio»...

Y de ese tiempo precario que nos ha sido con-

fiado por un instante, ¿qué uso hacemos? Hay que partir de la vida personal. ¿Quién se atrevería a evocar la trayectoria de su vida como un acierto en el que cada día ha sido más perfecto? Aunque quizá haya algún desdichado que se crea capaz de construir su vida como una obra de arte y de acertar en el empeño. «El que quiera salvar su vida, la perderá...» (Mt 16, 25), palabras que la amarga experiencia de cada día nos hace constatar. Sólo desde el exterior nos puede parecer una vida bella o perfecta: ¡qué regusto amargo acompaña a la mirada hacia el pasado a aquel que ha intentado vivirla! El camino que hemos recorrido, ¿no está jalonado de faltas, errores o fracasos? Comparado con lo que realmente debiéramos haber hecho, ¡qué insignificantes son nuestros logros! El hombre nunca alcanza más que un ínfimo porcentaje de lo que había soñado conseguir, de lo que era su deber construir. He conocido de cerca a bastantes hombres de acción como para medir el exiguo rendimiento de sus esfuerzos: cuántas empresas abortadas, esperanzas traicionadas, cuántas realizaciones caricaturescas en comparación con el propósito inicial...

Si nos apartamos del terreno de la acción para considerar el mucho más complejo y significativo de la vida interior y de la ascensión espiritual, nos bastará escuchar las confidencias de los santos. Tomás de Celano señala cómo, al final de su vida, San Francisco de Asís decía a sus compañeros: «haría falta comenzar de nuevo, ahora mismo,

a hacer algo por el Señor, pues hasta el momento apenas hemos hecho progresos desde el día de nuestra conversión» (*Leg. I.ª*, 6, 103). Estas palabras se sitúan después del episodio del Alvernia: ¿se podría, desde el punto de vista humano, llegar más alto en la santidad? Y, sin embargo, en esa última confidencia de San Francisco no había exceso de humildad, ni era una mera forma de hablar, sino la expresión directa de una experiencia desgarradora: la del abismo siempre abierto entre el hombre y ese Absoluto para el cual sabe que está hecho.

Esa misma disonancia volvemos a encontrarla al pasar de la vida interior personal, de la historia espiritual considerada desde el punto de vista de la persona, a los aspectos colectivos de esa misma vida espiritual. La historia de la Iglesia nos lo testimonia. Las crónicas de las grandes órdenes están jalonadas por toda una serie de «reformas» disciplinarias y morales, cuyos efectos, a la larga, terminan por decaer, por lo que se hace necesario que alguien los renueve; cuántos religiosos han tenido que decir, suspirando: «nuestro fervor ha disminuido desde la época de nuestro santo fundador». Ya los Padres del Desierto, en pleno siglo IV, evocaban con nostalgia los tiempos de San Antonio y de los primeros anacoretas, esos gigantes del ascetismo que, una o dos generaciones antes, les habían abierto el camino y que les parecían ya inimitables. Y eso es cierto también con respecto a toda la Iglesia: así como Platón

decía de los antiguos que, con relación a él, eran más grandes porque habían estado más cerca de los dioses, de forma parecida los Padres son más grandes que nosotros porque estaban más cerca de Pentecostés. Se ha podido así decir [18] que, en cierto sentido, la Iglesia no será jamás en el curso de los tiempos —es decir, en el tiempo de la historia por oposición a la escatología— tan ferviente, tan amante, tan pura como en su momento inicial, que no volverá a encontrar una santidad parecida a la que tenía en el día bendito de Pentecostés, cuando la Iglesia la componían la Virgen María y un pequeño grupo de Apóstoles, la Iglesia anterior al primer escándalo que iba a sobrevenir bien pronto. ¿El fraude de Ananías y de Safira no aparece acaso al comienzo del capítulo 5.º del libro de los *Hechos de los Apóstoles?*

Como la vida de las grandes órdenes religiosas, también la de la Iglesia está jalonada de exámenes de conciencia y de intentos de reforma, siempre amenazados de impotencia o de ineficacia. Como ocurre, ante nosotros, con ese *aggiornamento* prescrito de forma imperativa por la voz profética de Juan XXIII, tan laboriosamente puesto en marcha por los debates del Vaticano II y cuyo destino contemplamos con incertidumbre, viéndolo amenazado por la extrapolación exaltada de unos, y la resistencia pasiva de otros, apoyada en la rigidez de algunas estructuras, de algunas

---

[18] CHARLES JOURNET, *Destinées d'Israël,* París, 1945, página 112.

tradiciones, de algunos reflejos condicionados, herencia de épocas pasadas.

El fracaso, al menos relativo, es ley de toda historia, lugar de tantas derrotas y en el que incluso las victorias, siempre pagadas a un precio demasiado alto, son siempre parciales y precarias. Esto hay que saber mirarlo de frente: para que no se vea amenazada de vaciedad, la fe cristiana debe haber afrontado ese panorama duro y hasta desolador, debe haber sentido cómo el ala temible de la desesperanza rozaba su frente. Sólo entonces podrá confesar y proclamar, sin equívocos y sin transferencias ilusorias que, a través de esos dramas, de esos sufrimientos, de esos aparentes fracasos, el plan divino de salvación se realiza verdaderamente y avanza con una marcha segura hacia el triunfo de su culminación.

Tal es la ambivalencia de la historia. R. Lorenz, que tuvo que traducir la conferencia que di sobre este tema en Montreal en 1950, escogió como título esta fórmula expresiva: *Das Janusantlitz der historischen Zeit* [19]. Verdaderamente la historia se presenta ante la reflexión del filósofo o del teólogo que busca una explicación, como el Jano de la mitología romana, con una doble cara, una triste y la otra sonriente, mirando una hacia el Bien y hacia la expansión del ser, y la otra hacia el Mal, hacia la disolución, hacia la destrucción, ha-

[19] En C. ANDRESEN, *Zum Augustin-Gespräch den Gegenwart*, Darmstadt, 1962 (*Wege der Forschung*, V), páginas 349-396.

cia el no-ser. *Historia anceps, bifrons*, la historia es ambivalente, bifronte.

Al mismo tiempo que contempla el progreso de la Ciudad de Dios, es testigo de la descomposición propia de la ciudad del mal. Esta no es solamente una realidad inerte, colocada al comienzo de la historia como un elemento de la condición humana después de la caída: hay como una dinámica del pecado que lleva cada vez más lejos sus estragos. Ello es tan evidente para quien está dispuesto a considerar la realidad de frente, que no es ni siquiera necesario referirse a la revelación propiamente dicha a fin de mostrarlo; la sabiduría profunda de la vieja humanidad, tal como se expresa en los mitos más universales de sus literaturas, lo atestigua: Hesíodo y la serie degradada de esas edades, la edad de oro perdida para siempre, las edades de plata, de bronce, de hierro o el áspero régimen que es hoy el nuestro. Una lectura un poco atenta del Antiguo Testamento nos lleva a trazar un esquema análogo: la caída, Caín, Lamek y su violencia, la corrupción que conduce al Diluvio...; y con Babel todo vuelve a comenzar de nuevo. Hay un declive, una degradación por la que se manifiesta la explicación gradual de las consecuencias del pecado: hay como una triste y siniestra fecundidad del mal.

Por muy rápido que haya sido nuestro recorrido para denunciar las «ilusiones de progreso», en las que se recrearon nuestros padres, habrá sido suficiente para convencer al lector de la ambivalen-

cia, también radical, de las conquistas aparentes del hombre. Ni quiero ni puedo llegar hasta suponer que hay una simetría —pues, como hemos visto, una lectura atenta de *La Ciudad de Dios* pone de manifiesto que la teología de la historia rechaza una tal simetría, que sería dualismo—, es decir, que se dé un progreso que esté marcado por el signo negativo, un contra-progreso de sentido y de valor inversos al de la ciudad del bien, como si a medida que ésta creciese, la ciudad terrena tuviese que hundirse cada vez más en el abismo del error, del pecado y del mal. En el fondo, no sabemos nada y no debemos lanzarnos demasiado rápidamente a transponer a un lenguaje dogmático las imágenes y metáforas de la literatura apocalíptica, según las cuales, parece como si, a medida que se acerca el gran día del final de la historia, las fuerzas del mal, desencadenadas, fueran a conocer un triunfo aparente: «Toda la tierra seguía admirada a la bestia...» (Apc 13, 3 y siguiente); perspectiva que le hacía decir a San Agustín: «¿Qué somos en comparación con los santos y los fieles que vivirán en ese tiempo?», en comparación con aquellos que serán capaces de resistir el asalto de las fuerzas del mal, carentes de freno *(Civ. Dei* XX, 8, 2).

Pero si esas imágenes apocalípticas pueden recibir muchas interpretaciones, conviene, no obstante, recordar lo que está escrito en el discurso escatológico que nos narran los Evangelios refiriendo lo que antecede a la Pasión: «Porque se

levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuere posible, aun a los elegidos» (Mc 13, 22; Mt 24, 24); y, un poco más arriba: «Por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos» (Mt 24, 12). No olvidemos tampoco el más terrible de todos los versículos: «Pero cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?» (Lc 18, 8), pregunta que hay que situar en su contexto para no hacerle decir más de lo que realmente significa en el conjunto de la revelación, pero que está ahí, y su presencia es suficiente para que entreveamos que el triunfo seguro del Bien quizá no sea jamás perceptible a la observación empírica, mientras que la presencia eficaz del Mal dejará siempre sentir su presión y su poder. En la víspera del instante supremo en que la historia va a detenerse, una vez llegada a su término, cuando el Cuerpo de Cristo haya alcanzado su perfecto crecimiento, puede ser que en ese momento, a los ojos carnales del historiador de las instituciones y de las técnicas y la mirada de los testigos, la tierra aparezca como un campo de ruinas y esa época como un tiempo de fracasos.

13

MISTERIO DE LA HISTORIA

De esta ambivalencia del tiempo de la historia y del carácter invisible del progreso real de la Ciudad de Dios, se desprende una consecuencia capital sobre la que conviene detenerse y que puede resumirse en una palabra: el misterio de la historia. Resulta significativo que la expresión haya sido utilizada de forma natural por teólogos de inspiración tan diferente como Jacques de Senarclens [20] o Jean Daniélou [21], un calvinista ginebrino y un jesuita francés. Es un misterio, un *sacramentum*, se hubiese dicho en la más antigua lengua latina cristiana: algo, pues, que es objeto de la revelación, es decir, que supone una participación en el conocimiento divino, pero según el modo de la fe, que se distingue de la «clara visión» (2 Cor 5, 7). «Ahora vemos por un espejo (y conviene pensar aquí en los espejos antiguos, hechos de bronce o de plata bruñidos, en los que la imagen aparecía como a través de un agua imperfectamente transparente) y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara»; y el Apóstol añade: «al presente conozco sólo parcialmente, pero en-

[20] *Le mystère de l'histoire*, Ginebra, 1949.
[21] *Essai sur le mystère de l'histoire*, París. 1953.

tonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12). San Pablo insiste mucho sobre este carácter parcial del conocimiento de la fe: la expresión ἐκ μέρους, en parte, se ha repetido ya tres veces en los versículos precedentes: «conocemos sólo en parte y profetizamos también parcialmente», «cuando viene lo perfecto, desaparecerá lo parcial...» (13, 9-10).

La revelación y la fe establecen ciertamente una comunicación entre el hombre y Dios, entre conocimiento humano y ciencia divina, pero Dios nos ha revelado solamente lo que nos importaba conocer, lo que era necesario para nuestra salvación. Aún más: lo que podíamos conocer, lo que, vista la naturaleza del espíritu humano y la naturaleza del objeto, era posible que recibiéramos. Tal es, como ya señalamos, el sentido profundo del difícil versículo de Mc 13, 32 (cfr. Mt 24, 36): «ese día o esa hora (la de la consumación de los tiempos, la del fin de la historia) nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre»; tanto, que ha dado lugar a tantas discusiones entre los teólogos y cuyo sentido ya apuntábamos: no se marca ahí un límite en la ciencia humana de Cristo, sino se señala la imposibilidad ontológica de que nosotros los hombres, todavía inmersos en la historia, recibamos una comunicación plena y total.

Que el sentido de la historia nos sea conocido, y de manera cierta, no significa, pues, en modo alguno, que podamos conocer, que podamos com-

prender, todo lo que pasa en esta historia a medida que se producen los acontecimientos. Podemos saber *what History is about*, con qué se relaciona la historia [22], conocemos lo que es propiamente el objetivo de la historia, sin que nos sea posible, *hic et nunc*, en nuestra situación presente, descifrar con detalle las vías y los medios según los cuales esta historia se encamina poco a poco hacia ese fin del que sólo sabemos lo que será, pero no cuándo llegará ni cómo. Demos un paso más: no conocemos todo eso, pero podemos comprender por qué ese conocimiento se nos niega: lo que constituye la realidad profunda de la historia, lo que a través del tiempo se construye, lo que crece, la Ciudad de Dios, el Cuerpo místico de Cristo, es por naturaleza algo que no está dentro del orden de la experiencia sensible y que escapa necesariamente en gran parte a nuestra visión.

14

Una historia clerical

Puede que todo lo dicho sea evidente por sí mismo cuando uno se pone a pensarlo, pero hacía falta recordarlo, ya que la auténtica enseñanza cristiana de la historia, incluso llevada a ese prin-

[22] J. V. Langmead Casserley, *Toward a Theology of History*, Oxford, 1965, pág. 61.

cipio elemental, ha estado con frecuencia obnubilada en la conciencia de los creyentes, o muy deformada en la pluma de torpes apologistas. No es éste el lugar para rehacer el catálogo de las deformaciones que ha sufrido a través de los siglos la doctrina, segura y prudente, que San Agustín había formulado en su *Ciudad de Dios*, incluso por parte de los discípulos mejor intencionados. Sería, no obstante, una historia muy instructiva, que comenzaría con el buen Orosio —representante típico de esos discípulos entusiastas, pero no demasiado inteligentes—, continuaría con los cronistas medievales, tan hábiles para interpretar los signos de los cielos [23], y llegaría hasta Bossuet e incluso hasta los apologistas más recientes. Pongamos un solo ejemplo: un admirador, al que, como se suele decir, podríamos considerar más bien intencionado que inteligente, ha creído honrar la memoria del gran Dom Guéranger, volviendo a publicar hace algunos años, bajo el título de *Le Sens chrétien de l'Histoire*, cuatro artículos que habían aparecido en 1858 en *L'Univers* de Veuillot. Para juzgarlos con justicia haría falta volver a colocarlos en su contexto: se trata de una polémica, oscura ya para nosotros, contra el príncipe Albert de Broglie, cuya obra *L'Histoire de l'Eglise au IVè siècle*, a pesar de la benevolencia que manifiesta hacia el cristianismo, le parecía al ilustre benedictino infectada de «naturalismo». Evidentemente, compartimos de lleno la indigna-

[23] O de los tiempos: cfr. Mt 16, 3 *(N. del T.)*.

ción del santo monje cuando señala la importancia del aspecto sobrenatural de la historia, le acompañamos cuando proclama: «todo lo que ocurre aquí abajo es para los elegidos y los elegidos son para Cristo» (cfr. 1 Cor 3, 22-23, uno de los temas favoritos de la predicación de Teilhard de Chardin: todos los cristianos comulgan en la misma verdad), o cuando, heredero de la gran tradición patrística que hemos evocado, escribe que después de Jesucristo queda todavía por recorrer «un tiempo del que nadie tiene el secreto, porque nadie conoce la hora del parto del último elegido». Pero no podemos seguirlo cuando añade: «con este dato, cierto con una certeza divina, la historia no tiene ya misterios para el cristiano», que pone un «procedimiento infalible», «pues está seguro de antemano de no equivocarse»; «el cristiano juzga los hechos, los hombres, las instituciones, desde el punto de vista de la Iglesia».

Hablar así equivale a confundir una visión auténticamente cristiana de la Historia (¡con mayúscula!) con una historia (conocida) de la Iglesia, a identificar el punto de vista de Dios con el de los hombres que constituyen la parte visible de la Iglesia y que, por muy bien intencionados que sean, no son más que hombres. Citemos un ejemplo concreto: Dom Guéranger escoge, entre otros, el de Juana de Arco, y escribe: «La fe nos hace ver en ello una manifestación sin par de la predilección divina por Francia, la intención de sus-

traer ese reino cristianísimo al yugo de la herejía que la Inglaterra protestante no hubiese dejado de hacer caer sobre él un siglo más tarde.» A esto, un católico inglés respondería, no sin humor, que Dios ama también a la nación británica y que si el tratado de Troyes hubiese sido aplicado, el reino unido de los leopardos y de las flores de lis, yendo del Tweed al Mediterráneo, hubiese ofrecido más resistencia a la Reforma [24]. Todo ello suponiendo que el paso al anglicanismo haya sido un mal absoluto, a lo que cabría presentar objeciones...

Pero esas lucubraciones no pasan de ser una caricatura. Que Dios sea, en último término, señor de la historia y que la conduzca, según su beneplácito, hacia el fin que le tiene asignado, está fuera de duda, pero no nos ha revelado los secretos de ese encaminamiento. Para descifrar ese misterio haría falta —y la idea es de por sí inconcebible— situarse en el lugar de Dios, allí donde su presciencia y su providencia se reúnen en el presente de su eternidad. Cuántos santos permanecen desconocidos, cuántas acciones han tenido consecuencias, afortunadas o nefastas, que

[24] Por el tratado de Troyes (1420) se atribuía a Enrique V de Inglaterra, vencedor en la batalla de Azincourt, el trono de Francia, uniéndose así ambos reinos. Ocho años más tarde, Juana de Arco iniciaba su empresa que conduciría a la coronación como rey de Francia del hasta entonces huido delfín Carlos. Veinte años más tarde, en 1453, los ingleses se habían retirado del suelo francés, donde conservaron sólo la plaza de Calais, terminando así los intentos de unir esos dos países. *(N. del T.)*

no podemos medir ni incluso prever. Determinado acontecimiento, determinada acción pueden, al menos por un momento, parecernos catastróficos para la Iglesia o, por el contrario, beneficiosos para ella, cuando en realidad, como la experiencia posterior muestra a veces, su influencia acaba teniendo finalmente un signo opuesto. San Agustín, por ejemplo, se resignó, después de haberlo rechazado, a que el poder imperial ejerciese una acción vigorosa para atraer a la unidad a los donatistas, aquellos cismáticos obstinados. Durante un siglo —desde el 312 hasta el 411— se había estado incansablemente tratando de demostrarles, de palabra y por escrito, en prosa y en verso, la validez de la elección y de la consagración del arzobispo Cecilio de Cartago, negada por ellos; nada había podido convencerles, y he aquí que bastaron algunas medidas un poco severas, de orden policial o incluso simplemente fiscal, para ver cómo se apresuraban a volver a entrar en masa en el seno de esta Iglesia católica que antes maldecían con rabia. ¿Cómo no sentirse satisfecho? Sí, pero el principio así aplicado —es decir, admitir que el poder político puede hacer presión eficazmente sobre la conciencia religiosa— debía, menos de tres siglos más tarde, conducir a ese mismo pueblo de Africa a la apostasía, cuando el poder temporal pasó a manos de un señor musulmán.

O también, por citar un ejemplo más cercano a nosotros y de opuesto sentido, evoquemos la

cuestión romana, que turbó tan profundamente la conciencia católica desde 1860 hasta los acuerdos de Letrán. La caída de los Estados pontificios y la anexión de Roma al reino de Italia fueron considerados como una catástrofe, como un sacrilegio; y, sin embargo, ¿podemos imaginarnos hoy en día a Pablo VI teniendo, además de la carga de la Iglesia universal, la de administrar Bolonia y sus electores, en su mayoría comunistas?

15

El cráneo de Holbein

El respeto a la trascendencia divina es el que debe ponernos en guardia contra esa ilusión que no sólo está llena de ingenuidad, sino que implica además profanación: ¿qué historiador supuestamente cristiano puede instalarse confortablemente en el lugar de Dios? Por otra parte, un análisis medianamente riguroso de la estructura del conocimiento histórico es suficiente, por sí solo, para manifestar el carácter imperfecto, parcial, estrechamente limitado de nuestra recuperación del pasado. Ya hemos dicho que la fe no nos revela todo el plan de Dios; debemos añadir ahora que la ciencia del historiador es también un conocimiento parcial. La historia, considerada en su totalidad y en su realidad profunda, constituye

un misterio también en el sentido de que el conocimiento que podemos adquirir de ella es siempre extremadamente limitado, y eso por razones técnicas, gnoseológicas y ontológicas al mismo tiempo. Ya me he explicado con bastante precisión en otro momento [25], y puedo contentarme aquí con una rápida panorámica.

Técnicamente, el historiador no dispone nunca de una documentación lo bastante completa, precisa y digna de fe, como para poder responder a todas las preguntas que le gustaría plantear. Más aún, por muy limitada que sea, esa documentación se mostrará probablemente tan copiosa o de tan difícil acceso que nunca estará seguro de haberla agotado. En cualquier caso, estará menos seguro todavía de ser capaz de comprenderla a fondo.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la historia se nos aparece como una mezcla indisoluble del sujeto y del objeto: la verdad accesible a nuestro esfuerzo se ve limitada por el punto de vista particular y por la perspectiva, deformante, que introduce la intervención misma del historiador, su estructura mental; su cultura, su curiosidad determinan tanto el tono de la pregunta planteada al pasado como la elaboración de la respuesta.

Más decisivas todavía son las dificultades procedentes de la misma estructura del ser histórico. Por muy limitados que sean la experiencia y el

---

[25] En el libro *De la connaissance historique*, ya citado.

conocimiento que poseamos —pequeño haz de luz salido de un proyector que rompe la noche tenebrosa—, somos capaces de entrever la estructura extremadamente compleja de esta realidad. Hubo un tiempo en el que la historia de los historiadores parecía simple, pues éstos no se fijaban más que en el aspecto político, diplomático y guerrero de la aventura humana: eran los tiempos, ya pasados, de la historia como historia de las batallas. Desde hace dos siglos, el desarrollo de la historia de la civilización ha conducido al florecimiento de las historias especiales: la historia del Arte —digamos más bien historia de las artes, pues no resulta fácil abarcar conjuntamente la de las artes plásticas y, por ejemplo, la de la música, que, a nivel técnico, tiene su propio determinismo, y, a nivel espiritual, marcha con frecuencia a un ritmo más lento que el espíritu de su tiempo—, la historia de las ciencias, la historia de las ideas, la historia de las mentalidades, la historia social, la historia económica (entre paréntesis: el hecho de que esta última se haya puesto de moda se explica en buena parte por la existencia de una documentación especialmente abundante, sobre todo para la época más cercana a nosotros; no debe, pues, interpretarse este favoritismo como resultante de un privilegio, como si se admitiese que, una vez conocida la economía, todos los otros aspectos contemporáneos de la vida humana resultan inteligibles por añadidura).

Ciertamente, entre los diversos sectores de la

realidad, a los que acabamos de aludir, el especialista puede con frecuencia señalar algunas relaciones de dependencia o de influencia recíprocas. Pero todo verdadero historiador sabe cuál es la riqueza, la variedad inagotable que se manifiesta en aquello que le es accesible de la vida de una época o de un medio dados, y ha tenido oportunidad de aprender que no hay *idola mentis* más peligrosa que la hipótesis según la cual, entre las diferentes manifestaciones simultáneas de la vida, habría una unidad más o menos comparable a la de un organismo vivo. Este testimonio, fruto de su experiencia práctica, es la advertencia solemne que el historiador dirige a su hermano el filósofo. Debemos, los historiadores, hoy más que nunca, proclamarlo con fuerza, pues la tentación de adorar a este ídolo renace, de generación en generación, como el fénix de sus cenizas: ¿no estamos viendo, en estos mismos momentos, cómo el estructuralismo de moda se vuelve a calzar alegremente las botas de Spengler? [26]

Razonemos con calma. Si se generaliza, como suele hacerse por comodidad del lenguaje, la noción de «técnica», hasta hacer que designe todos y cada uno de los aspectos especializados de la actividad humana, se advierte que entre las diversas técnicas que se dan contemporáneamente en

---

[26] No deja de ser significativo que el nombre de este maestro de errores sombríos, de este precursor del nazismo, surja, como espontáneamente, de la pluma de MICHEL FOUCAULT, en el momento de concluir *Les mots et les choses*, París, 1966, págs. 345 y 382 *(ibid.)*.

una misma sociedad —economía, política, religión, ciencia, artes, etc.—, se establecen, alternativamente, las relaciones más diversas: puede haber, según los casos, coordinación, subordinación, independencia, oposición. Desde ese mismo instante, el objeto histórico se nos aparece como una red infinitamente compleja de desarrollos, de series causales alternativamente paralelas, entremezcladas, estructuradas en torno a un tronco o eje. Y cada una de esas series o de esas técnicas se muestra, a su vez, estructurada de forma múltiple, pues en ellas se superponen —para ignorarse, aliarse o combatirse— capas procedentes de épocas diversas y resultantes de empujes creadores diferentes.

Hemos pronunciado la palabra «estructura». La realidad histórica no es, en efecto, un polvo inconexo: acontecimientos, instituciones, fenómenos de civilización se articulan, subordinados unos a otros en sistemas más o menos vastos, pero no cabe nunca agruparles en una unidad orgánica total.

Recuerdo haber tenido que iniciar a algunos estudiantes en lo que había sido la vida religiosa del Africa romana en el siglo III de nuestra Era. Había que enseñarles a reconocer la superposición de al menos cinco capas, en el sentido geológico de la palabra: la supervivencia del antiguo fondo libio, por el que alcanzábamos la prehistoria, después la aportación púnica, las influencias griegas, el nivel, tan visible y tan masivamente

documentado, de la romanización, y, por último, para coronarlo todo, la leve y agitada película de la «nueva religiosidad», de la nueva sensibilidad religiosa sobre la que iba a incidir el porvenir, es decir, la entrada en escena de las religiones de origen oriental y, ante todo, el cristianismo. Y, en ese caso, se trataba de una época lo suficientemente breve como para poderla abarcar de una sola mirada y teníamos que considerar sólo el aspecto religioso de esa civilización romano-africana, cuyas estructuras étnicas, demográficas, políticas, económicas, artísticas, etc., habrían exigido, por lo demás, una parecida atención a fin de considerarlas sea por sí solas, sea en sus relaciones mutuas.

La experiencia del historiador tiene, ciertamente, una gran fecundidad: el historiador de oficio sabe cuánto le debe, en el plano de la cultura humana, a la práctica de su arte. Pero esa experiencia —y quiero referirme no sólo a la del historiador del pasado, sino también a la del hombre de acción en el presente, pues ambas tienen algo en común— conduce inexorablemente a una confesión de impotencia en lo que concierne a la cuestión que aquí nos ocupa: la del sentido de la historia.

Sin la revelación no podríamos estar seguros de nada a ese repecto. Cada uno de nosotros se asoma al escenario de la historia para desempeñar el breve papel que le asigna su corta vida. No nos es fácil hacernos una idea de conjunto acerca

del drama que se desarrolla y en el que vamos a participar durante breves momentos, pero comprometiendo todo nuestro ser. Somos como comparsas que esperan su turno de entrada en escena, con la espalda apoyada en alguno de los soportes del decorado, mientras contemplan, perplejos, asombrados, ese inmenso escenario donde se mueve una masa de actores y de agitados bailarines. Contemplado desde ese lugar (que no es, desgraciadamente, la cómoda butaca donde se arrellana, por medio de su imaginación, el ingenuo filósofo de la historia), el significativo conjunto que todos esos actores y bailarines forman, se le presenta desde una perspectiva angular y, por tanto, inevitablemente, deformada. Un poco, si se me permite evocar una imagen, como el cráneo misterioso que el genio de Holbein proyectó, casi irreconocible por torcido y distorsionado, a los pies de sus dos *Embajadores*... [27]

16

La historia invisible

Y hasta este momento no hemos considerado más que los aspectos, en cierto sentido, más visibles, más fácilmente asequibles de la vida histórica: la economía, la política, las artes, las formas

---

[27] Ese cuadro de Holbein se conserva en la National Gallery, de Londres. *(N. del T.)*

exteriores de la vida religiosa... Pero sabemos que la verdadera historia se sitúa en otro plano: es construcción de la Ciudad santa, crecimiento del Cuerpo de Cristo. ¿Cuándo despejaremos el espesor nocturno del misterio?: sólo en la escatología, cuando conozcamos como somos conocidos, podremos participar en el pensamiento divino y darnos cuenta de lo que ha sido el movimiento ascendente de esta historia más que real. No basta saber que la verdadera historia se sitúa al nivel de la espiritualidad, de la vida sobrenatural, para poder asirla y describirla. Aquí, más que en otra parte, la ambivalencia y la ambigüedad amenazan nuestro pobre conocimiento humano. En lo que alcanzamos de la historia, ¡cuántos aparentes triunfos y cuántas derrotas realmente triunfantes! La contribución que cada uno, con la gracia de Dios, puede aportar a la maduración del tiempo es, en la mayor parte de las veces, desconocida e incluso, por su esencia transpsicológica, doblemente desconocida. San Agustín lo explicaba una vez en un sermón: al igual que el Verbo encarnado durante su vida humana —salvo el día de la transfiguración—, los miembros de su Cuerpo son al mismo tiempo visibles en cuanto a la apariencia e invisibles en cuanto a su valor oculto *(Serm. Mayo,* 14, 3). Lo que son en realidad, lo que valen, lo que hacen, permanece en el secreto y sólo el Padre lo conoce: su vida está escondida con Cristo en Dios (Col 3, 3). Su obra real, la parte que han tenido en el advenimiento del Reino, perma-

nece, en la mayoría de los casos, totalmente desconocida: será el día del Juicio cuando se manifiesten; sólo entonces, como dice San Pedro, dejarán los paganos de calumniarlos y glorificarán a Dios ante la obra consumada (1 Pet 2, 12).

Sólo excepcionalmente, y por el bien de su Iglesia, deja Dios que se manifieste la santidad de uno de sus hijos y que dé lugar a un culto mediante una canonización solemne, proclamándolo como modelo al que imitar y como seguro intercesor. Normalmente, los santos permanecen ocultos a nuestros ojos. Hay una idea profunda en el fondo de la creencia, acariciada por el judaísmo cabalista y por algunas corrientes místicas del Islam, sobre los «justos» o los «santos» ocultos, «a causa de los cuales subsiste el mundo». Ciertamente, decir eso es pretender conocer demasiado los secretos de Dios. Pero tal vez puede decirse que el error de esos planteamientos esté, sobre todo, en el hecho de reducir ese número de santos a una cifra determinada —treinta y seis en la tradición judía (los famosos *Lamed Waw Zaddikim)*, trescientos cincuenta y cinco en el sufismo, a los que habría que añadir cuatro mil que se desconocen ellos mismos [28]—, ya que no deben ponerse límites por adelantado a la amplitud de la misericordia divina y a la fecundidad de su gracia: cada uno de nosotros puede esperar

[28] Ver la referencia que he reunido en mi edición del *A Diognète*, 2.ª ed., París, 1965 (*Sources chrétiennes*, volumen 33 bis), pág. 154.

convertirse en uno de los justos que hubieran podido salvar a Sodoma [29]. Pero en el fondo la tesis es cierta: como los apologetas del segundo siglo proclamaron de muchas y muy diversas maneras, «lo que el alma es en el cuerpo, los santos (decían lisa y llanamente: los cristianos) lo son en el mundo, de la misma forma que el alma sostiene al cuerpo, son ellos los que sostienen al mundo» *(Ad Diogn.*, 6, 1-7). Empleaban un lenguaje tomado de los estoicos: συνέχουσι, contienen, sostienen, mantienen al mundo, constituyen para él un principio de cohesión interna, de unidad, de permanencia y de vida.

No le es dado al hombre, yo diría más, no le es dado a la Iglesia militante, peregrinante, discernir el detalle de la historia: comulgamos por medio de la fe con el movimiento global de ésta, pero sin poder juzgar sobre el papel preciso de cada acontecimiento, sobre el grado de participación positiva o negativa de cada actor, de cada uno de sus actos. No siempre podemos discernir con certeza lo que ha contribuido y contribuye de hecho a acelerar el advenimiento del Reino. Los caminos de Dios son impenetrables: puede servirse de forma misteriosa incluso del mal para cumplir sus designios: *etiam peccata!*

Cuando San Agustín quiere sugerir lo que en la teología corresponde a la «astucia de la razón» de la filosofía hegeliana, el ejemplo que le viene espontáneamente a la mente es el de las fuerzas

---

[29] Alusión a Gen 18, 32. *(N. del T.)*

romanas que tomaron Jerusalén y destruyeron su templo en el año 70: ¿podría saber Tito que cumplía así la profecía del pequeño Apocalipsis? Pero atengámonos a lo que nos enseña explícitamente la Escritura; por ejemplo, al caso del rey Ciro. He aquí cómo habla de él un cilindro de Babilonia: «[Marduk] buscó a un rey justo; tomó de la mano a un hombre según su corazón; llamó por su nombre a Ciro, rey de Anshan; al reino universal le puso su nombre...» [30]. Pero, como todos los ambiciosos que levantan imperios y que, cuando obtienen victorias, prorrumpen en gritos afirmando: *«Gott mit uns»,* Dios está conmigo, Ciro se engaña. Escuchemos al profeta; es el Deutero-Isaías el que habla dirigiéndose al mismo Ciro: «es por mi servidor Jacob y por Israel mi elegido por lo que te he llamado por tu nombre, ennobleciéndote sin que tú me conozcas... te hago tomar las armas para que se sepa desde Levante hasta Poniente que todo es nada excepto yo» (45, 4-6). Añadamos otro ejemplo, esta vez del Nuevo Testamento: el capítulo 11 de la *Epístola a los Romanos* y lo que allí se dice de la negativa de Israel de reconocer en Cristo al Mesías esperado. Israel dio un paso en falso, conoció la caída. Hubo, pues, un mal, pero ese mal se encuentra relacionado de forma misteriosa con la salvación de los gentiles y con la esperanza de salvación de la

[30] E. SCHRADER, *Keilinschriftliche Bibliothek,* III, 2, página 122.

totalidad: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!» (Rom 11, 33).

17

«Perplexae quippe sunt»

Llegamos aquí a uno de los puntos esenciales y a uno de los aspectos más profundos de la doctrina cristiana, que ha sido perfectamente esclarecido por la enseñanza de San Agustín. No basta con que distingamos las dos ciudades: hace falta también precisar sus relaciones mutuas tal como nos han sido dadas en la experiencia histórica. Esas relaciones son complejas, «pues estas dos ciudades están entrelazadas la una con la otra (como los tallos de mimbre en una cesta) e íntimamente mezcladas (como en una emulsión química), hasta el punto de que nos es imposible separarlas, hasta el día en el que el Juicio las separe», *perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae... (Civ. Dei,* 1, 35). Fórmula justamente célebre y que San Agustín ha repetido con frecuencia *(Ibid.,* XI, 1; XIX, 26; *De Genesi ad litt.,* XI, 15 [20]; *Enarr. in Ps* 61, 8; 64, 2; 136, 1; cfr. *De catech. rud.,* 19 [31]); y con razón: esta noción de mezcla inextricable, *per-*

mixtio, commixtio, es uno de los principios fundamentales de la teología cristiana de la historia. Por lo demás, se desprende de forma natural de la parábola evangélica de la cizaña y del buen grano (Mt 13, 24-30, y para la explicación 36-43), sobre la que el mismo San Agustín vuelve continuamente, ya sea en su polémica contra los donatistas y, más tarde, contra los pelagianos, ya sea en su predicación más familiar dirigida al buen pueblo de Hipona *(Enarr. in Ps. 149,* 3; *In Ps. 64,* 16-17; *Serm. Caillau St. Yves,* 11, 5).

En el campo del padre de familia —y ese campo es el mundo en el que se desarrolla nuestra historia— crecen juntos el buen grano, es decir, los hijos del Reino, y la mala hierba, o sea, los hijos del Maligno, y crecen mezclados de forma tan difícilmente distinguible que los ángeles del Señor no podrían arriesgarse a separar la cizaña sin caer en el peligro de arrancar al mismo tiempo el trigo que está desarrollándose; para que el uno y la otra puedan separarse definitivamente hay que esperar el día de la recolección cósmica, la consumación del tiempo, de la historia, συντελεία αἰῶνος.

Es fácil advertir las consecuencias prácticas de una doctrina como ésta. Quien la comprenda plenamente no podrá jamás caer en una visión, como suele decirse, «maniquea» del mundo: por un lado, los buenos, el partido de Dios; por el otro, los malos. Los primeros tienen asegurado el Reino, los otros están ya malditos. El límite que separa

a las dos ciudades es prácticamente indistinguible para nuestros ojos: ¡cuántas veces se ha referido a ello San Agustín en sus predicaciones! También el Evangelio se lo sugería en más de una ocasión: junto a la parábola de la cizaña, está esa otra, paralela, de la red barredera que recoge en la Iglesia a los buenos y a los malos (Mt 13, 47-50; cfr. los ciento cincuenta y tres peces de la última pesca milagrosa: Io 21, 11), y, en la predicación del Bautista, la referencia a la era del Señor en la que el grano y la paja están aún mezclados (Mt 3, 12; Lc 3, 17). No, no es posible distinguir a los elegidos de los réprobos: hay entre los enemigos de la Iglesia elegidos que todavía se ignoran, de la misma forma que, entre todos los que llenan las basílicas y frecuentan los sacramentos, hay hombres que no participarán del destino eterno de los santos. Así habla San Agustín en *De Civitate Dei* (I, 35). Y se podrían multiplicar las referencias hasta el infinito.

Releamos, por ejemplo, el admirable *Sermón Caillau St. Yves*, 11, 5, en el que San Agustín interpela a sus fieles: *Audite, carissima grana Christi, carissimae spicae Christi*... «Sois el grano, las espigas, el trigo de Cristo, interrogad vuestra conciencia: si os reconocéis trigo, rogad por la perseverancia final; si os reconocéis divididos entre trigo y cizaña, buscad vuestra transformación... Cizaña ha sembrado el enemigo por todas partes: laicos, clero, obispos, gente casada, religiosos, re-

ligiosas, no hay nada que no esté mezclado», *permixtum...*

Corruptio optimi pessima: sería una aplicación caricaturesca, groseramente deformada, de la teología católica el confundir la historia de la Ciudad de Dios, siempre, en gran medida, invisible para nosotros, con lo que es accesible a nuestro conocimiento de la historia de la Iglesia visible. Ese contrasentido, ya lo hemos dicho, ha sido cometido con frecuencia desde Orosio u Otto de Freising hasta Bossuet y Dom Guéranger: bajo el pretexto de escribir una teología de la historia, se ha acabado, de hecho, por componer una historia «eclesiástica» (para retomar la expresión empleada por el historiador inglés H. Butterfield); una historia «clerical», traducirá espontáneamente el lector francés o castellano, aunque más riguroso sería decir (si esta referencia medieval no fuera demasiado erudita) una historia «güelfa».

Ciertamente no se trata de negar la santidad de nuestra madre la Iglesia jerárquica ni su fecundidad, ni su capacidad misteriosa para crear santos, pero —repitámoslo— el rostro interior y la belleza de esa Iglesia no son plenamente conocidos más que por su divino Señor. Su vitalidad efectiva no es una grandeza que puedan medir las encuestas de nuestros sociólogos, por muy útiles que esas encuestas puedan ser a su nivel para guiar los inseguros pasos de la acción pastoral.

La doctrina de la ambivalencia encuentra aquí

un campo de aplicación particularmente fecundo. Por una parte, es verdad que la Iglesia es el pueblo de los «santos llamados» —podríamos glosarlo: «llamados a ser santos»—, y el Espíritu está presente en ella asistiéndola, prevaleciendo sobre los poderes del Hades. Por otra, no es menos cierto que aparece, juzgada empíricamente, compuesta en gran parte por pecadores, hombres carnales, sin hablar de los ignorantes cuya buena voluntad se revela al final estéril, falta de competencia técnica, y de los torpes que se equivocan de objetivo, hábiles solamente para dejar escapar la ocasión histórica...

Las dos ciudades están entrelazadas la una a la otra: el historiador consciente de su responsabilidad no osará nunca —salvo revelación privada, ¿pero quién se atrevería a afirmar que ha sido objeto de tales luces?— decir qué contribución al advenimiento del Reino ha representado tal episodio del drama de la historia, tal acto concreto realizado por tal hombre determinado, tal vida humana, tal época, tal pueblo, tal civilización. ¿Quién sabría medir con precisión el porcentaje que en cada hecho o situación concreta pertenece a la Ciudad de Dios o el que resulta atribuible a la ciudad del mal?

¡Cómo matiza el paso del tiempo los juicios que sobre determinados episodios de la historia habían hecho los contemporáneos vinculados, tal vez completamente, a la una o a la otra! Ya hemos

recordado algunos de estos casos: la represión del donatismo, la reducción de los Estados pontificios a la simbólica Ciudad del Vaticano. Añadamos otro ejemplo que a los franceses les toca más de cerca: pensemos en la separación de la Iglesia y del Estado, tal como fue establecida por la ley francesa de 1905. Esta separación fue vivida por nuestros predecesores como una catástrofe, como una persecución, como una amenaza terrible que pesaría sobre el porvenir de la Iglesia de Francia. Y de hecho así la habían concebido los más ardientes de sus promotores. Pero, si atendemos a la forma como finalmente se aplicó, ¿no se manifestaron también en ella algunos aspectos positivos? Hoy somos más sensibles a la autonomía, a la libertad que permitió obtener a la Iglesia y no tan nostálgicos de la Iglesia concordataria: ¿nos gustaría, en un período político de deflación, tener que acudir al despacho del ministro de Finanzas para obtener así la facultad, de la que tan libremente disponemos hoy, de crear las parroquias nuevas que requiere la acción pastoral?

Encontramos también la noción de ambivalencia cuando tratamos de definir —¿podremos hacerlo realmente alguna vez?— el lugar donde se sitúan las fronteras de la Iglesia, cuáles son las formas de pertenencia a su gran cuerpo, cuáles las de la contribución a su unidad. Hay realizaciones históricas en las que podemos reconocer con cierta seguridad una aportación positiva a la edi-

ficación de la Ciudad de Dios —cualquiera que sea, por descontado, el porcentaje siempre evidente de cizaña que se mezcla con este grano—; hay acciones o instituciones que nos parecen retrospectivamente conformes al espíritu del Evangelio —y que, de hecho, han madurado frecuentemente bajo su influencia indirecta—, pero que han sido conseguidas fuera de la acción de los organismos de la Iglesia visible, digamos más francamente, a pesar de la oposición encarnecida de ciertos representantes de lo que un sociólogo llamaría los «ambientes cristianos». Así ocurre, para volver a citar los ejemplos escogidos por H. Butterfield, con la tolerancia religiosa, que acaba de ser asimilada, no sin dificultades, por el cuerpo eclesial, o con el progreso en la justicia social tan trabajosamente conseguido por el movimiento obrero. En cierto modo era fácil, y no veo en ello un especial atrevimiento, predicar sobre la excelsa dignidad de los pobres dirigiéndose a la aristocracia terrateniente de Antioquía o a la corte revestida de sedas de Versalles, cuando uno se llamaba Crisóstomo o Bossuet; pero el historiador no puede por menos de advertir lo que esa llamada tenía de insignificante por ineficaz, técnicamente hablando, dado lo que son la naturaleza caída, la mancha del pecado y, entre todas sus consecuencias, la maldición especial ligada a Mammón, es decir, a la idolatría del dinero. En la medida en que el movimiento obrero se hizo temer fue como consiguió arrancar jirones de justicia a una clase

dirigente, pagana en este punto, aunque a veces se considerase cristiana: esa violencia fue como un *compelle intrare,* que obligó a practicar una justicia que no había conseguido producir la predicación. No pienso que se pueda negar que ese ápice más de justicia, que ese ápice menos de opresión (por muy limitados que puedan ser sus frutos) sean realidades relacionadas, en lo esencial, con valores propios del Reino.

Todos estos juicios son, sin duda, conjeturales. El hecho de que puedan sugerirse a la conciencia cristiana es suficiente, sin embargo, para que nos pongamos en guardia contra una asimilación demasiado fácil entre lo que somos y lo que deberíamos ser, entre el rostro visible de la Iglesia, desfigurado por el pecado de sus miembros, y la marcha invisible de esta misma Iglesia, y con ella la de la humanidad, hacia la culminación de la historia. No es sólo en la vida personal donde se aplica la máxima evangélica: «No juzguéis...» Podemos ya entrever de alguna manera la verdad de esta visión profunda, y ello a dos niveles de la experiencia, la del pasado y la de nuestra vida interior. Con respecto a lo primero, la experiencia profesional del historiador le permite entrever lo que es la estructura de alguna manera polifónica de la historia real, de la historia total, y su encadenamiento ramificado de relaciones causales complejas; y eso le permite comprender hasta qué punto son vanos o relativos los juicios que los

hombres quieren hacer sobre la historia usurpando la función de juez escatológico, pues ningún hombre vivo podrá jamás apreciar el alcance definitivo de un acontecimiento histórico, las consecuencias imprevistas a que dará lugar y, en definitiva, lo único que importaría, su significación sobrenatural, su contribución al avance del Reino, o, por el contrario, al retraso de su advenimiento.

18

Nuestro corazón dividido

De forma parecida nos hace hablar nuestra experiencia íntima más personal. Esa ambivalencia, esa «perplejidad» —si se me permite, como a los antiguos retóricos, jugar con la etimología de las palabras—, está en el centro de cada uno de nosotros. Quiero, querría, creo querer consagrarme por entero al servicio del Señor y de su Ciudad santa; pero, al mismo tiempo, advierto a cada paso lo infiel que soy a esa decisión fundamental: no me he convertido más que en la superficie de mi ser; por pereza, por debilidad, por connivencia con el mal, no hago realmente el bien que querría y que sé que puedo hacer; aún peor, frecuentemente hago el mal que no querría —¿no rogamos acaso a Dios para que perdone las faltas que se nos ocultan: *ab occultis meis munda me, Domine*

(Ps 18, 13)?—, y en ocasiones actuó por connivencia inconsciente con las limitaciones y defectos colectivos de mi clase social, de mi pueblo, de mi tiempo. La frontera entre la Iglesia y el mundo, la luz y las tinieblas, entre la Ciudad de Dios y la ciudad del mal pasa, como lo ha recordado con frecuencia en sus predicaciones el cardenal Journet, por el interior de *nuestro* propio corazón [31].

Esta bella fórmula de Journet es, a mi juicio, un comentario legítimo y una precisión útil aportados a la enseñanza que desarrolla San Agustín en su *Ciudad de Dios* desde un punto de vista más específicamente colectivo y social. Constata, por ejemplo, el obispo de Hipona, que los malos se combaten entre ellos, *pugnant inter se mali et mali*, y así la historia nos muestra con frecuencia cómo imperialismos rivales se oponen por las armas. Pero en seguida añade que, *item pugnant inter se mali et boni*, también los malos y los buenos andan a la greña. Ese es, por lo demás, el régimen normal de la historia: Cristo no ha prometido a sus seguidores el triunfo para un mañana terrestre, sino la persecución y el martirio. Tampoco con esa constatación se aquieta San Agustín, sino que pasa a preguntarse si los buenos pueden combatirse entre ellos; no lo harían, no podrían hacerlo, dice, si todos fuesen perfectos, pero, lejos de serlo, están, en el mejor de los casos, en vías

[31] CHARLES JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, París, 1951, págs. 1103, 1315, A s. v. *Cité de Dieu*; ver también t. I, París, s. f., pág. 224; «Nova et Vetera», 33 (1958), pág. 30; 38 (1963), pág. 302.

de progreso, en marcha hacia la perfección, por eso se combate entre ellos, atacando cada uno, en buena conciencia, en nombre del bien en el que creen, al mal demasiado real que ven en el contrario *(Civ. Dei,* XV, 5).

De ahí el carácter inexpiable de las luchas entre cristianos. Como francés, conozco la experiencia cotidiana y dolorosa de la oposición entre católicos de derecha y católicos de izquierda; que, es bien cierto, no hemos alcanzado a comprendernos, porque el mal que veíamos en el adversario era un mal demasiado real, y colocábamos ahí el acento. Esas luchas inexpiables constituyen, ciertamente, un escándalo intolerable: ¿cómo podemos abrir sin temblar el Evangelio de Juan por la página en la que nos ofrece el criterio decisivo de nuestra pertenencia común a Cristo: «En esto conocerán que sois mis discípulos: si os amáis los unos a los otros» (Io 13, 35)? Tenemos que procurar, con todos los recursos y con todas nuestras fuerzas, reducir ese escándalo, aun sabiendo, por otra parte, que está inscrito en la ley misma de la historia y que, en cierto sentido, no podrá ser borrado por entero hasta el último día, hasta el día de la victoria definitiva, *ad ultimam victoriam.*

La unidad que nos prescribe tan firmemente la enseñanza de Cristo no puede realizarse plenamente más que en la escatología, cuando al final, perfectamente curados, alcancemos la perfección; hasta entonces no puede ser más que parcial o

presentarse como una caricatura de ella misma. La experiencia histórica está ahí para atestiguarlo: sólo en circunstancias excepcionales, para alcanzar un objetivo muy preciso, han podido los fieles, los miembros conscientes de la Iglesia visible, unirse en una misma empresa y participar de una misma acción, y, aun en esos casos, hay que señalar las incertidumbres, las ambigüedades radicales con las que han estado marcadas esas tentativas de unión. Pensemos, por ejemplo, a nivel político, en las circunstancias que han llevado a la formación de un partido cristiano. Entre otros posibles ejemplos, recordemos que, para hacer frente al *Kulturkampf* y resistir a la acción hostil de Bismarck, pareció necesario invitar a los católicos alemanes a unirse en un partido de oposición, y esa unión produjo frutos positivos; pero, en los años sucesivos, ¿a qué compromisos se vio llevado el *Zentrum* por el juego parlamentario, en tiempos de la República de Weimar, y cuál fue su crisis final ante el triunfo de Hitler?

El misterio de la historia confiere a nuestra existencia un carácter trágico: nos movemos en la penumbra; débilmente, parcialmente iluminados por principios muy generales que se desprenden de nuestra fe y de la enseñanza de nuestra Iglesia; desgajados, divididos entre imperativos contradictorios, aunque igualmente categóricos; necesitados de una conciencia clara, pero forzados a tomar decisiones bajo nuestro riesgo personal, a responder cada uno a las exigencias de la

propia vocación. Para no poner ejemplos demasiado cercanos a nosotros y por eso mismo demasiado hirientes, volvamos a recordar el de la cuestión romana: pensemos en la difícil postura en la que se encontraban los católicos italianos después de 1860-1870, en la alternativa entre su fidelidad al Papa *(non expedit...)* y sus derechos, o mejor, sus deberes con respecto a la patria italiana.

Hay que convencerse de que esa situación no era un accidente debido a una coyuntura especialmente difícil o, como se decía entonces, «a los malos tiempos». Pero, ¿ha habido algunos que escaparan a la maldición de ser «malos» (Eph 5, 16)? Insistamos en ello de nuevo: esa situación es fruto de la ley propia de nuestra condición histórica. La historia no se nos presenta como un objeto que nos sería dado conocer y contemplar desde fuera: no disponemos de un mirador desde donde observarla y manipularla. Sería, para el cristiano, una tentación diabólica imaginarse transportado, ya desde ahora, a una alta montaña desde la cual contemplar, a sus pies, todos los reinos de este mundo. Estamos insertos en el entramado mismo de la historia, transportados por su flujo, a la vez pasivos y activos, pues la sufrimos al mismo tiempo que la creamos. No podemos conocer la historia porque todavía no está escrita.

19

El tiempo musical

Conviene referirse, al llegar aquí, a lo que he propuesto llamar «la concepción musical del tiempo de la historia», que San Agustín expone en dos textos especialmente importantes; dos cartas dirigidas, una al comisario imperial Marcellinus, precisamente a aquel a quien dedicó *La Ciudad de Dios*, para responder a las objeciones de los paganos cultos de Cartago (Eph 138, 1 [5]); otra a San Jerónimo, en la que plantea la cuestión, siempre dolorosa, de la muerte de los niños (Eph 166, 5 [13]).

A San Agustín, en efecto, le gustaba referirse al curso de la historia, el *ordo saeculorum*, concibiéndolo como un canto maravilloso, *tamquam pulcherrimum carmen* (v. también *Civ. Dei*, X, 18). No aspiraba con ello simplemente a expresar, por medio de una imagen estética, un juicio optimista sobre el mundo y su devenir. La comparación va más lejos: hay que relacionarla con el análisis tan profundo que Agustín, heredero de toda la tradición musicológica de Aristógenes de Tarento, hizo del tiempo musical y de su percepción. Una melodía comienza, una fuga se encadena, la sinfonía despliega sus riquezas; sus elementos, notas,

partes, acordes se desgranan en una sucesión temporal, *decedentibus ac succedentibus sonis*, con sonidos que se suceden. Percibidos por el oyente esos sonidos, se inscriben en su memoria, en la que poco a poco se elabora una percepción de conjunto, un juicio musical que constituye el sentido, la significación de la obra entendida. Pero este juicio, este sentido no se da en el comienzo, especialmente si la obra tiene cierta calidad, si no se reduce a un *taratatá* de corneta en el que la cadencia perfecta es previsible desde el principio; ese sentido, que es el ser de la música, no se percibe definitivamente más que cuando acaba la pieza, cuando se toca el último acorde, cuando resuena la cadencia final. Hasta entonces, la obra o la melodía puede siempre rebrotar, modularse, agudizarse por otro camino, repartirse y enriquecerse de nuevo, como ocurre con esas melodías gregorianas de carácter ambiguo que se definen sólo al llegar a su terminación. *In fine judicabis*, enseñaban los viejos maestros de canto.

Según este modelo es como debemos representar el desarrollo de la historia. Dios, creador del universo, es también el que ordena y gobierna el desarrollo de los tiempos, *sicut creator ita moderator*, y la historia puede con cierta verdad ser comparada a un inmenso concierto que dirige Su mano todopoderosa, *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris*. Sólo Dios sabe hacia dónde va; desde dentro de la historia misma debemos proclamar que no ha culminado todavía,

que siempre puede rebrotar y renovarse, que no alcanzará todo su sentido hasta que llegue a su final. Esa es, en definitiva, la explicación última de lo que hemos denominado el misterio de la historia. Todavía no ha terminado, está aún haciéndose y precisamente trabajamos en ello. Podemos confesar que tiene un sentido, y, gracias a la revelación, entrever el contenido global de su movimiento —reclutamiento de la Ciudad de los santos, crecimiento del Cuerpo de Cristo—, pero no podemos describirla como cabe describir un objeto colocado delante de nosotros. Y entendemos ahora más plenamente sobre qué empobrecimiento de la idea de Dios se funda la miserable jactancia de los filósofos de la historia que creen poder contemplar el cuadro de la historia universal y explicarlo por entero.

Llegados a este punto, sería fácil demostrar que, en último término, el misterio de la historia implica el misterio de nuestra libertad, con el que está íntimamente unido. Si ahora, y en tanto vivamos en la fe, *cum tempus est fidei,* debemos ignorar el detalle de la realización de la historia, no es porque Dios haya querido, por razones pedagógicas —para ponernos a prueba, por ejemplo—, ocultarnos lo que hubiera podido darnos a conocer, sino porque la historia es también el juego de la libertad humana y porque su indeterminación provisional está en función de la decisión libre que los hombres toman y tomarán en el porvenir: nada ha terminado, las consecuen-

cias más verosímilmente previsibles puede ser que no se realicen; y en cada encrucijada de los tiempos, nuevas iniciativas pueden hacer rebrotar la inefable melodía, ese *pulcherrimum carmen* que parecía, tal vez, dirigirse hacia una conclusión dada ya por adquirida.

También aquí la experiencia del historiador puede aclarar con ejemplos concretos esa afirmación quizá demasiado general. El historiador sabe que la historia es por esencia imprevisible, que los golpes de teatro constituyen la regla, que los resultados son inesperados y las consecuencias paradójicas, que en todo momento la cadena causal mejor establecida puede verse sacudida por la imprevista intervención de nuevos factores. El verdadero historiador —el que ha sabido revivir las épocas más o menos lejanas que ha estudiado, haciéndose, en la medida de lo posible, contemporáneo a los hechos— protestará siempre contra la visión simplista del filósofo que piensa que lo que se ha producido no podía por menos de realizarse, puesto que su explicación aparece retrospectivamente como evidente. Pero, en realidad, no es así: en todo momento un grano de arena en el engranaje de los efectos y de las causas —¡si la nariz de Cleopatra hubiese sido más pequeña!— hubiera podido orientar de otra forma el curso de las cosas. Y es así como la historia continuará haciéndose: no mostrará su secreto más que cuando su recorrido haya terminado, cuando todas las causas hayan agotado sus efectos, cuan-

do todas las decisiones del hombre hayan sido tomadas y hayan dado sus frutos.

Pero estas consideraciones, en cierto modo negativas, no son lo único que podemos decir acerca del desarrollo misterioso de la historia: podemos contemplarlo desde otra perspectiva que nos conducirá a afirmaciones nuevas.

20

«Unmittelbar zu Gott»

No sé qué es lo que el nombre de Leopold von Ranke (1795-1886) evocará para muchos de mis lectores. Es, tal vez, conveniente recordar que Von Ranke fue un hombre de gran espíritu que no sólo pertenece a los fastos de la literatura germánica, sino que debe ser considerado como el primero de los grandes historiadores modernos, en el sentido científico de la palabra: el primero que advirtió que, para hacer ciencia histórica, había que trabajar sobre las fuentes primarias (los archivos de la República de Venecia fueron el material al que, para comenzar, dedicó su esfuerzo), mostrándose, a la vez, como el gran escritor que exige la ciencia histórica, para poder transmitir, sin deformaciones ni traiciones, todos los matices que capta la minuciosa labor del erudito. Pues bien, Von Ranke, en una conferencia

que dio en 1854 [32], pronunció una frase famosa: *jede Epoche ist unmittelbar zu Gott,* cada época está inmediatamente ligada a Dios, cada generación es equidistante de la eternidad.

Expresaba así esa protesta del historiador de oficio a la que acabamos de referirnos. Consciente de los valores específicos de su disciplina, Von Ranke acusaba a Hegel, y a la filosofía de la historia en general, de abusar de la noción de progreso. Si se es sensible, ante todo, a la trayectoria de conjunto descrita por la humanidad, se tendrá la tendencia a no ver en cada época o civilización más que una etapa hacia el nivel ulterior: *O, to die advancing on...* (morir mientras se avanza hacia...). Entendida de esta forma, cada generación no tiene significado por sí misma, sino sólo como grado en la escala del progreso. Pero el historiador sabe por experiencia que su estudio se muestra interesante y fructífero, que su propio yo posee valores que le son propios y que se muestran con frecuencia inestimables: ¿quién osaría decir que los «primitivos» no son más que una transición entre la Edad Media y el Renacimiento? Marx era un hombre de suficiente cultura como para percibir la dificultad: lo que, a sus ojos, constituía un problema era que Homero, y todo el arte griego, poseyeran un valor estético permanente, independiente de las «formas de des-

---

[32] *Ueber die Epochen der neueren Geschichte (Weltgeschichte* IX, 2).

arrollo social» que los vieron nacer, en suma, un valor de alguna manera absoluto.

Pero esta frase de Ranke, repetida con tanta frecuencia, a veces mal comprendida, es susceptible de un sentido más profundo; en la perspectiva de la teología de la historia, puede servir para expresar la relación misteriosa que se establece entre tiempo y eternidad, o, mejor dicho, entre historia y escatología.

Se ha señalado con frecuencia que una de las leyes del género apocalíptico es aquella que lleva al profeta a fundir, a comprimir en una visión única el juicio sobre el presente (o sobre el futuro inmediato) y la evocación de los últimos fines. El tiempo histórico se encuentra así como suprimido por una cuestión de perspectiva: la escatología, o mejor, las realidades escatológicas, τὰ ἔσχατα, se dibujan en el horizonte inmediato casi suprimiendo el inmenso desarrollo de los siglos intermedios, un poco como en esos paisajes de montaña en los que se superponen cumbres aparentemente cercanas, escondiendo los profundos abismos que las separan. Tomemos por ejemplo el más antiguo de los Apocalipsis canónicos, el del Libro de Daniel: al leerlo, de corrido, se puede tener la impresión de que el Reino escatológico (2, 44), el advenimiento del Hijo de Hombre (7, 13) y el Juicio final (12, 1 sg.) van a tener lugar inmediatamente después de la muerte del perseguidor de los judíos, es decir, de Antíoco Epífanes. Y algo parecido ocurre con relación a

lo que se denomina el pequeño Apocalipsis de los evangelios sinópticos, en los que la toma de Jerusalén por Tito se encuentra inextricablemente mezclada con la evocación del fin de los tiempos; con el Apocalipsis de San Juan, etc.

Cabría evocar el sentido típico propio de toda profecía: al hablar de Epífanes y de la Roma del siglo primero, el texto profético señala, además, a todo Estado pagano y perseguidor, cualquiera que sea el momento en que aparezca en el decurso del tiempo. O aludir también a la condescendencia pedagógica de Dios que, al hacer hablar así al profeta, nos advierte de la proximidad de la hora final para exhortarnos a la vigilancia. Pero eso no debe ocultarnos lo más hondo. No hay en esos textos apocalípticos ni artificio pedagógico ni simple procedimiento literario: en ese acercamiento sistemático entre el presente vivido por los contemporáneos del profeta y el fin de los tiempos, se nos propone, se nos «insinúa», cómo les gustaba decir a los Padres, una verdad profunda. Cada uno de los episodios sucesivos de la historia viene a insertarse en su lugar, a ocupar el puesto conocido, previsto y querido por Dios para constituir el entramado de la historia de la humanidad, ese gran viaje, digámoslo ahora, esa peregrinación que parte de la creación y de la caída, para culminar en el Juicio final. Cada una de las aventuras históricas jalona una nueva etapa de este destino, de ese devenir común: es como una nota que contribuye a marcar el desarrollo rítmico de esa

gran sinfonía que escapa a nuestra percepción presente, pero de la que confesamos por la fe su existencia real y su misteriosa armonía.

Y esto es cierto también con respecto a ese episodio parcial, pequeño si se le compara con el cuadro de la entera historia universal, formado por la breve jornada terrestre que ha de vivir cada uno de nosotros con esfuerzo, con sufrimiento, con tentaciones, con alegrías y con esperanzas, hasta la hora que, considerada desde el punto de vista terrestre, será para nosotros la última. La muerte es para cada uno de nosotros el comienzo del Fin; porque la muerte está ahí siempre amenazante y cercana —mientras vivimos, «mil caen a mi derecha y diez mil a mi izquierda»—, de forma que el presente en el que estamos situados se encuentra como iluminado desde lejos por el fulgor trágico del Fin universal y, por ello mismo, como penetrado de valores escatológicos.

Desde estas perspectivas profundas podemos repetir con Ranke que cada época, cada generación de la historia, cada una de nuestras vidas personales está *unmittelbar zu Gott*, ligada directamente a Dios, a la Eternidad, al más allá donde culmina la historia. Pues eso ocurre tanto con la historia total, con la aventura colectiva de la humanidad, como con cada una de nuestras vidas personales.

Recuerdo la frase que aparece en algunos de nuestros antiguos relojes de sol: *vulnerant omnes, ultima necat*, cada hora que vivimos nos acerca

a la última. Hay algunas palabras apostólicas que, en cierto sentido, se van haciendo cada día más literalmente verdaderas, más directamente aplicables: «La noche va muy avanzada y se acerca ya el día» (Rom 13, 12); «os digo, pues, hermanos, que el tiempo es corto» (1 Cor 7, 29); «porque aún un poco de tiempo...» (Heb 10, 37); «pues el fin de todo se acerca» (1 Pet 4, 7); «hijitos, ésta es la hora postrera» (1 Io 2, 18); «sí, vengo pronto...» (Apc 22, 20).

Pero hay que añadir algo en seguida: esas palabras han sido siempre verdaderas. No podemos dejar de sentirnos afectados por la frecuencia con que se repiten esas afirmaciones a lo largo del Nuevo Testamento. Sería pueril tratar de obviarlas «explicándolas» hablando de una supuesta obsesión de la primera generación cristiana respecto a la proximidad de la Parusía. Poco importa aquí y ahora el carácter más o menos hipotético que tengan las reconstituciones psicológicas de ese tipo: el hecho decisivo es que esos textos han sido recogidos por la Iglesia como formando parte del canon inspirado de la Escritura: son, pues, textos verdaderos, de una verdad permanente, válida para toda generación cristiana, tanto como para la primera.

Cada civilización, cada generación de hombres, al igual que cada hombre vivo, tienen que reconocer que su último día, su único día (¿qué es, en efecto, sino un día la duración de una vida humana, de una civilización, de la inmensa pro-

longación de la historia total de la humanidad?) es para ella, para él, el último Día. Esa es la visión metafísica profunda que se desprende de la constitución *Benedictus Deus*, por la que Benedicto XII rectificó las afirmaciones imprudentes de Juan XXII sobre la suerte de las almas de los justos antes del Juicio Final. Para el Buen Ladrón, el reino del Hijo del hombre comenzó la misma noche del Viernes Santo: *Hodie mecum eris in Paradiso*, ya que, como lo vio acertadamente San Ambrosio, «la Vida es estar con Cristo, pues allí donde esté Cristo, allí está el Reino» *(In Lucam*, X, 121).

La escatología está siempre ahí, ante cada uno de nosotros, en nuestro horizonte inmediato. En resumidas cuentas, ¿qué les importaba a los mártires del tiempo de los Macabeos que después de Antíoco IV tuviesen que venir Nerón y Diocleciano... y Stalin o Hitler? El itinerario de estos mártires, el de todos los hombres, el del hombre que yo soy, aparece como un segmento real, aunque infinitesimal, de la curva que traza el conjunto de la historia: cada año, esos años que se me dan para trabajar en la viña del Señor, esos años que despilfarro en el pecado, esos años en los que también se profundiza en mí la obra de la gracia, cada año se hacen más verdaderas, literalmente, para mí estas palabras del Apóstol: «Nuestra salud está ahora más cercana que cuando creímos» (Rom 13, 11). El desarrollo de los tiempos me acerca insensiblemente a esa última hora,

tan imprevisible como la del «Fin del mundo», en la que, completada mi participación concreta en la obra de la historia, saltaré fuera del tiempo a los pies del Juez soberano; y, por tanto, algo de la gravedad de esta hora se proyecta sobre cada uno de los instantes de mi vivir.

Pero esta verdad es susceptible de recibir un sentido aún más profundo. El último Día, lo escatológico, no es sólo un momento en la cadena del tiempo, un día determinado de un año que aportaría una cifra más a la era según la que estructuren los tiempos los historiadores de esa época. Es también la culminación total de los designios de Dios sobre su criatura. Pero, aunque esa culminación no llega hasta ese Día clave, resulta falso imaginar que todo está reservado a ese futuro: en realidad, esa culminación acompaña y sostiene el desarrollo de la duración histórica, está presente en ella y recoge el fruto de toda lágrima y de todo aliento de amor. Es todo el tiempo el que aparece revestido de una calidad escatológica.

Así, pues, el tiempo de la historia cristiana no puede ser concebido como la simple sucesión de los instantes que miden los relojes y las crónicas. Como muy bien lo vio San Agustín en la *Ciudad de Dios*, en los capítulos XI-XII, 9, consagrados a ese «prólogo en el cielo», en el que vemos cómo el tiempo de la historia humana reconoce su hermandad con el misterioso devenir de la historia angélica, el tiempo, en su sentido

más pleno, es el modo del cumplimiento de los designios divinos que totaliza el momento escatológico, culminación en profundidad (en el espesor del ser), realidad misteriosa como todo lo que se relaciona con el ser, pero que nos hace comprender el porqué de la utilización inspirada de metáforas como «crecimiento», «maduración», «construcción del edificio».

21

La Iglesia del Cielo

Antes de llevar más adelante el análisis de esas verdades fundamentales que acabamos de mencionar, señalemos un punto que no podría ser olvidado sin peligro, ahora que muchos de nuestros contemporáneos, incluso cristianos, parecen tender a hacerlo. Hemos comentado antes, un poco como de pasada, que la participación visible de cada uno de nosotros a la historia total —la construcción de la Ciudad de Dios, el crecimiento del Cuerpo de Cristo—, cesa, ya se trate de mártires, de santos o de pecadores, con la última hora, con el fin de la breve jornada terrestre. Para evitar equívocos, subrayemos la expresión «participación *visible*», pues no hay que olvidar el papel esencial que desempeña la oración de los santos, cuyo lugar es marcado por el Apocalipsis de forma muy precisa (5, 8; 8, 4; cfr. 6, 10).

Los hombres que estamos aún sobre la tierra no somos los únicos que combatimos los combates de Dios. En su descripción de los miembros de la Ciudad de Dios, San Agustín subrayó siempre el lugar que ocupan en ella, al lado y encima de lo que llamamos corrientemente la Iglesia militante, la Iglesia del cielo, los ángeles y los santos. Estos no se han apartado de la historia esperando el fin de los tiempos: no se contentan con esperar, encerrados en una sala de espera misteriosa, según imaginaba la literatura apocalíptica del judaísmo tardío, llegando incluso a describirla geográficamente (como ocurre en I Enoch, 22, 8-13); como el Buen Ladrón, los santos están ya con Cristo, viviendo, actuando cerca de El, con El y en El. Entre ellos y nosotros hay una comunión, una comunicación fecunda.

En mayor o menor grado podemos medir lo que nuestra personal vida cristiana y nuestra toma de conciencia de las exigencias de la fe, debe a la influencia que han ejercido estas o aquellas grandes figuras del pasado. Están en verdad presentes entre nosotros, tan actuantes y tan reales como los amigos y maestros más cercanos; un San Pablo, un San Agustín, un San Francisco de Asís, un Fray Lorenzo de la Resurrección, una Santa Teresa de Lisieux. Al hablar así no hago una confesión personal: he citado al azar, aunque, por un reflejo condicionado de historiador, los ejemplos escogidos hayan surgido en orden cronológico. Pero, al lado de esta influencia, men-

surable en cierto sentido, ¿no debemos acaso reconocer que en medida aún más importante, aún más eficaz, hablando históricamente (en el sentido más secreto, aunque más profundo de la palabra), ha jugado y continuará jugando un papel decisivo su intercesión? No queremos con ello sacar del lugar que les corresponde esas devociones que cabe llamar menores [33], pero es importante destacar la trascendencia de un aspecto de la fe cristiana demasiado poco conocido y, sin embargo, esencial para nuestra fe, de una doctrina infinitamente más segura que la de los santos ocultos de la cábala y del sufismo, que establece lazos estrechos entre el tiempo vivido en la historia terrestre y el que está más allá de esta historia [34].

22

Escatología incoada

Pero no es éste el momento de detenernos en ese aspecto particular de la visión cristiana de la historia. Debemos antes proseguir nuestro análisis del carácter esencialmente escatológico del

---

[33] En comparación con la afirmación de la Providencia divina, de la realeza de Cristo, etc. *(N. del T.)*

[34] En este punto, nuestra reflexión se acerca a las ideas, tan profundas, de Jacques Maritain en *A propos de l'Eglise du Ciel*, en «Nova et Vetera», 1964, págs. 205-228.

tiempo vivido por esa nuestra historia. Conviene recordar con qué matices, con qué fervor particular pronuncian, deben pronunciar los cristianos, la tercera petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino.» Ya no pertenecemos al tiempo de la Antigua Alianza, en el que palabras de ese tenor las encontramos formuladas, explícitamente o no, casi en cada página de los Profetas para significar una pura espera del Reino que vendrá, una pura expectación. Tampoco nos contamos entre los discípulos privilegiados que acompañaron los pasos del Señor sobre su tierra natal. Nuestra situación es otra. Recordemos la imagen que exponíamos al principio: el tiempo que vivimos, el tiempo de la Iglesia, corresponde al tercer tablero del tríptico de la economía divina, del plan según el cual ha sido dispuesta la salvación de la humanidad. Somos (quiero decir: tenemos que ser, deberíamos ser, nos esforzamos por llegar a ser) los santos de los últimos tiempos, del último Día. Y sabemos con qué insistencia han sido recogidas, en el Nuevo Testamento, las expresiones de los Profetas, renovándolos (así, Act 2, 17; Heb 1, 2; 1 Pet 1, 20...).

Nadie ignora las discusiones apasionadas a las que, desde comienzos de siglo, dio lugar la interpretación de la escatología neotestamentaria. No es éste el lugar para resumir o reemprender estas discusiones; baste al lector conocer claramente nuestra posición. Nos separamos totalmente, no hace falta decirlo, de J. Weiss, de A. Schweitzer,

de M. Werner, cuando hablan de escatología «consecuente», según la cual se atribuye a Jesús, o a sus primeros discípulos, la ilusión, el error, de haber creído como inminente el advenimiento triunfal del Reino. De forma parecida nos separamos de R. Bultmann y de su escatología «existencial», que destruye, quiérase o no, la realidad sustancial de la historia general de la humanidad. Existen formulaciones más satisfactorias; pero aún no del todo, y por eso no acepto hablar, con C. H. Dodd, de escatología «realizada» (y ello incluso aunque ese término se aplicara sólo al ministerio de Nuestro Señor Jesucristo), pues eso sería decir demasiado, ni tampoco de escatología solamente «anticipada», como hace O. Cullmann, que, al menos como yo la comprendo, nos lleva demasiado al extremo contrario. ¿Cabe escoger, con D. Mollat, el término de escatología «comenzada»? Estamos ahí cerca de la verdad, pero el término es quizá demasiado estático; digamos mejor, con G. Florovsky, escatología «inaugurada», o todavía mejor, con H. Haenchen y J. Jeremias, escatología en vías de realizarse, *sich realisende Eschatologie*, es decir: escatología «incoada» o «incoativa», si es que este último vocablo no resulta demasiado pedante, aunque es la palabra de la que se sirvió San Agustín (*Enarr. in Ps.* 64, 4; ver también Casiano, *Collationes*, IX, 19).

Esa expresión indica, en efecto, que los tiempos postcristianos en que vivimos no están animados

por una pura tensión hacia un futuro inesperado. Es cierto que estos tiempos son también tiempos de esperanza; los tiempos del *Mâranâ thâ*, del «Señor, ven», y que, como ha escrito San Pablo, «estamos salvos sólo en la esperanza» (Rom 8, 24). Pero no hay nada más peligroso que atenerse febrilmente a un solo versículo de la Escritura, olvidándose de todos los demás. Hay que presentar siempre el conjunto de la revelación. En el caso presente, sería peligroso olvidar que algunas páginas más arriba, en la misma epístola, San Pablo se corregía por adelantado y presentaba la salvación como conseguida ya (Rom 5, 1: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de Nuestro Señor Jesucristo»), asociando aquí la esperanza a una gracia en la que estamos ya sólidamente establecidos.

San Pablo no desconoce los recursos de esa retórica de la antítesis que San Agustín retomará luego para intentar expresar la tensión paradójica que caracteriza a este tiempo de la Iglesia, al tiempo de nuestra historia. Por lo demás, no es sólo San Pablo el que acude a ella; también la encontramos en la Primera Epístola de San Juan: «Ahora somos hijos de Dios», pero «aún no se ha manifestado lo que hemos de ser» (3, 2). Y todos los exegetas están de acuerdo en señalar el hecho, significativo, de que los Evangelistas presenten el Reino de Dios sea como un acontecimiento esperado, perteneciente al futuro, sea como un misterio ya presente «entre nosotros, dentro de nos-

otros» (el ἐντὸς ὑμῶν de Lc 17, 21, admite, como se sabe, esos dos sentidos).

Importa, pues, que, sin perder por ello el sentido de una escatología histórica aún por venir, en la que hay que esperar y a la que debemos desear —«venga a nosotros tu Reino»—, conservemos muy vivo el sentimiento de ese entrecruzarse misterioso del porvenir y de lo que es ya, de lo que es y de lo que no es todavía... Las imágenes o los tipos de los que se han servido los textos inspirados para sugerirnos la naturaleza del sentido de la historia espiritual de la humanidad —el aumento del número de santos y su totalización progresiva, la construcción de la Ciudad o del Templo, el crecimiento del Cuerpo místico— son imágenes dinámicas que nos prohíben hacernos una idea demasiado pasiva de este tiempo de la Iglesia, como si fuese pura espera, pura esperanza: por el contrario, implican una actividad positiva, una realización, sólo una vez más incoativa, pero que se inscribe en el ser, en ese ser definitivo que consumará y consagrará la escatología.

El tiempo en que vivimos es ya propiamente un tiempo mesiánico: con Pentecostés ha comenzado la efusión del Espíritu prometido por los Profetas (Ioel 3, 1-5; Act 2, 17-21). El Espíritu no deja, aunque de forma con frecuencia misteriosa, de difundirse «sobre sus siervos y siervas». De ahí la profundidad de la idea expuesta por San Ireneo cuando habla de un «acostumbrarse» pro-

gresivamente la humanidad a la recepción del Espíritu Santo. Habla en esos términos primero a propósito de la Antigua Alianza: Dios envió a sus Profetas «para acostumbrar al hombre que vive sobre la tierra a ser portador de su Espíritu» (IV, 14, 2M.; 21, 3). Luego, a propósito de la Encarnación: «Este Espíritu descendió sobre el Hijo de Dios convertido en Hijo del hombre, acostumbrándose con El a vivir entre el género humano» (III, 17, 1). Y, finalmente, a propósito de «los últimos tiempos», aquellos que inauguró Pentecostés, en los que el Señor nos acostumbra poco a poco a guardar en nosotros mismos el Espíritu del Padre, a ser portadores de la Vida (IV, 38, 1 V, 3, 3). Hay que sostener firmemente los dos extremos de la cadena, los dos aspectos del misterio paradójico de ese tiempo de la Iglesia: la noción de incoación, de desarrollo progresivo, permite comprender que, siendo perfectamente real, su carácter mesiánico sea aún un devenir, *in fieri*.

Resulta significativo —y cabe ver en ello una de las manifestaciones tangibles de la efusión del Espíritu— que se haya elevado una voz en el Concilio Vaticano II, y muy desde el principio, para denunciar como desviación ese «triunfalismo» en el que han caído demasiado fácilmente algunos católicos —aunque ya desde el inicio el Espíritu puso en guardia a la Iglesia contra los que se imaginan «que la Resurrección había tenido ya lugar» (2 Tim 2, 18)—, esa actitud por la

que los miembros de la Iglesia militante olvidan, o se esfuerzan por olvidar, que están todavía en actitud de peregrinación. Es, en efecto, una tendencia muy peligrosa, fuente de satisfacciones, de ordinario, la mayor parte de las veces, puramente verbales, pero que nos pueden hacer cerrar los ojos ante nuestras responsabilidades reales, ante las exigencias más duras y más inmediatas de nuestra vocación de cristianos.

No, no hemos sido resucitados todavía. Lo que seremos, lo que debemos ser, no aparece todavía a plena luz. La victoria de Cristo no ha dado aún, visiblemente, todos sus frutos: «Al presente no vemos aún que todo le esté sometido» (Heb 2, 8). Lo hemos dicho ya, el tiempo de la Iglesia es el tiempo de la fe, en el que caminamos en esa penumbra, en esa medio claridad del espejo y del enigma. Y pienso que no seremos infieles al espíritu de San Agustín al arriesgarnos a esta aproximación: el tiempo actual es también un tiempo de cuaresma; un tiempo que requiere penitencia y conversión. Y hay que aceptar el mirar cara a cara todo lo que ello implica de negativo, de penoso y de duro, tanto dentro como fuera.

Dentro, *ab intus*, para comenzar. Podríamos recapitular aquí todo lo que hemos dicho a propósito de la ambivalencia del tiempo de la historia, aplicándolo ahora al tiempo vivido personalmente por el cristiano: es el tiempo de la llamada a la conversión, y a esa llamada nuestra respuesta es siempre incompleta, por lo que siempre debe-

mos volver a iniciarla. Es un tiempo que se vive en la tibieza, en la infidelidad a nuestra vocación, tan alta. Es, lo sabemos bien, el tiempo del pecado que todavía nos domina, triunfante incluso a pesar de lo que querríamos o de lo que desearíamos. De un pecado que, visto colectivamente, desfigura el noble esplendor de la Prometida del Rey, ensucia y desgarra el vestido sin costuras que debería permanecer tan bello en su múltiple universalidad, *circumamicta varietatibus* (Ps 45 [44], 14-15): es un tiempo que presencia cómo los escándalos, el cisma, la herejía dañan el rostro de la Iglesia, le impiden ser ya, desde todo punto de vista, «sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (Eph 5, 27).

Fuera, también. Este tiempo es además tiempo de la prueba, de las contradicciones, de las persecuciones de todas clases. El tiempo de la constancia (ese término, ὑπομονή es una palabra clave de la moral neotestamentaria, en un sentido mucho más profundo que lo había sido en la de los estoicos), el tiempo de la fidelidad heroica; en suma, el tiempo del martirio *(De catech. rud.,* 24 [44]). Conviene que insistamos en ello, porque el optimismo ingenuo propio de la noción moderna de progreso puede, en todo instante, contaminar y menoscabar el vigor de nuestra teología de la historia. El Señor no ha prometido a su Iglesia un tiempo tranquilo, un tiempo ya iluminado por los reflejos de la beatitud eterna: nos ha prometido precisamente lo contrario, un tiempo de prue-

ba, en el que todos, incluso quienes nos quiten la vida, pueden pensar que prestan un servicio a Dios (Io 16, 2). No nos está permitido hablar de un triunfo nuestro antes del Día del Juicio: sólo entonces dejarán los paganos de calumniar la obra de los santos, invisible, o al menos ambigua para ellos hasta entonces, y glorificarán a Dios a la vista de esas buenas obras en ese día de su Visita (1 Pet 2, 12).

El hombre de la antigüedad grecorromana, temiendo la envidia de los dioses, se inquietaba por una dicha que pudiera llegar a ser excesiva. Pero más que en el anillo de Polícrates [35], debemos pensar en aquellas palabras del Apóstol: «Cuando los hombres se dicen los unos a los otros: paz y seguridad, entonces caerá sobre ellos la muerte» (1 Thes 5, 3). El cristiano debería desconfiar cuando el tiempo que vive es, para él y para los suyos (pues nunca lo es para todos los hombres), demasiado tranquilo en apariencia: debemos siempre ser exigentes ante nuestros aparentes éxitos para medir así bien sus límites, su ambigüedad, su ambivalencia.

Nos basta sólo con contemplar el pasado de nuestra Iglesia para apreciar el carácter aproximativo, la fragilidad de esos momentos de aparente triunfo en los que la curva descrita por la historia visible parece confundirse con la curva

---

[35] Tirano de Samos desde el 533 al 522 a. C., cuyo reinado fue fastuoso hasta que, vencido por los persas, fue condenado a muerte. *(N. del T.)*

de la historia de la salvación, la verdadera historia de la humanidad (en realidad es sólo tangente en un único punto y durante un solo instante, como, en la liturgia, cuando se entona el *Sanctus* o el *Kheroubikon,* podemos sentirnos, por un único instante, como transportados al coro de los ángeles). Nosotros, los cristianos de nuestra época, que sabemos en lo que se ha convertido de hecho el imperio «cristiano», estamos en condiciones de calibrar lo que había de ilusorio en las descripciones idílicas de Eusebio de Cesarea en los días siguientes al triunfo de Constantino y al Concilio de Nicea: sabemos cómo muchos de esos emperadores se convirtieron pronto en sujetos de herejía y en perseguidores de la Iglesia y cómo, tanto esos mismos como otros, cualesquiera que fuesen, se sintieron siempre inclinados a utilizar, en provecho de su voluntad de poder, las fuerzas espirituales de esa Iglesia a la que pretendían servir.

Tocamos aquí uno de los puntos en los que la ética de la Nueva Alianza contrasta más directamente con el espíritu de la Antigua, cuando la retribución temporal parecía constituir la norma y cuando el pueblo elegido consideraba la victoria como premio a su fidelidad. Es necesario denunciar aquí los estragos que una lectura demasiado literal del Antiguo Testamento, de una lectura no lo suficientemente histórica, no lo suficientemente en la perspectiva del Nuevo Testamento, ha producido sobre el pensamiento, fundamentalmente político, durante los siglos de la «cristian-

dad»: ha habido demasiados soberanos cristianos —desde Constantino a Carlomagno o Luis XIV— que se han considerado o se han dejado incensar como si fueran un nuevo David...

Recordado y precisado todo esto, sin dejarlo ni olvidarlo, debemos ahora considerar los valores propiamente positivos de ese tiempo que tenemos para vivir, de ese tiempo mesiánico del tercer período de la historia de la Salvación. Es el tiempo de la gracia, en el sentido en el que San Agustín, intérprete de San Pablo, lo define oponiéndolo, por una parte, a las dos etapas que se pueden distinguir en el Antiguo Testamento, *ante Legem, sub Lege,* y por otra, al más allá de la historia y del tiempo, cuando estemos *in pace,* en la paz escatológica *(Expos. quar. prop. Ep. ad Rom.,* 13-18).

Incoativa, aunque real, es la presencia de la gracia en el hombre. Si fuese necesario, éste sería el momento de evocar toda la teología católica de los sacramentos, del ministerio jerárquico, de la estructura institucional de la Iglesia; pero no hace falta insistir, siendo todas ellas cosas evidentes. Por el contrario, y permaneciendo en el núcleo de nuestro tema, podemos recomendar al lector que medite seriamente sobre la enseñanza tan preciosa que San Pablo nos transmite, como de pasada, al hablarnos de las «arras», del «adelanto», del «anticipo» del Espíritu (tradúzcase como se quiera ἀρραβών al hablarnos de premisas ya recibidas de la herencia futura:

enseñanza que subraya a la vez la realidad y el carácter sólo incoativo de esa participación en la vida divina que nos es dada ya ahora, en esta duración histórica destinada a desembocar un día en el sábado eterno.

23

Notas del tiempo presente

Avancemos un poco más, tratando de precisar lo que debe ser el estatuto del hombre cristiano que vive en ese tiempo de la Iglesia. Como toda teología, la teología de la historia que exponemos debe conducir, si es que no se trata de un raciocinar en el vacío, a poner las bases de una espiritualidad: ¿qué consecuencias trae aparejado para el cristiano el hecho de ser consciente de su inserción en la historia de la salvación?, ¿cómo puede y debe vivir cotidianamente esta verdad?

Tenemos que insistir, ante todo, en un primer deber, evidente de por sí, aunque en algunos ambientes cristianos sea presentado en ocasiones de una forma insípida: la primera nota del tiempo de la Iglesia es ser tiempo de misión. Es el tiempo de la Nueva Alianza, el «año de gracia de Yahvé» anunciado por el profeta Isaías (61, 2), que San Ireneo comentó en una de las páginas más bellas de su obra (II, 22, 1-2M.). Todo el tiempo que transcurre entre las dos Parusías, los dos adveni-

mientos del Señor, es el tiempo durante el cual Dios hace madurar esos frutos de la historia que son los santos. Es el tiempo de la paciencia de Dios (2 Pet 3, 9; cfr. 2 Mach 6, 14), de la misericordia de Dios *(Enarr. in Ps.* 32, II, 1, 10), el plazo concedido a los hombres para que puedan aprovechar el ofrecimiento de salvación, esa salvación que ha sido ya ganada, pero que cada hombre tiene que apropiarse.

Es el tiempo en el que Dios reúne a su pueblo escogido, el tiempo de la «convocatoria»: ése es el sentido del término hebreo *qahal*, que en griego fue traducido por ἐκκλησία, y después, entre nosotros, por «iglesia». San Agustín, a pesar del poco hebreo que sabía, no ignoraba esta etimología: *...convocationem unde ecclesia nomen accepit* *(Enarr. in Ps.* 81, 1). Es, pues, el tiempo de la llamada: San Pablo, para dirigirse a los cristianos, utiliza conscientemente la expresión κλητοὶ ἅγιοι, «llamados santos» (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2). Yendo más allá de las esclerosis de lenguaje producidas por la polémica antipelagiana, debemos reencontrar el valor profundo y permanente de la noción esencial para nuestra fe de la «predestinación», la llamada dirigida por Dios a los que ha escogido y amado desde antes de la fundación del mundo (Eph 1, 4).

Sí, el tiempo de la Iglesia es el tiempo necesario para la reunión de todos los hijos de Dios, o, recogiendo la imagen que desarrolló bellamente San Juan Crisóstomo en uno de sus sermones, el

tiempo necesario para que la familia de los hijos de Dios acuda a llenar la mesa suntuosa y espléndida del padre de familia *(In Spir. fidei,* III, 10, P.G. 51, 299). Resulta fácil ver las consecuencias prácticas que eso tiene para nosotros, porque Dios, que todo lo puede y que no tiene necesidad de nadie, ha querido, sin embargo, que seamos «cooperadores» (1 Thes 3, 2; cfr. 1 Cor 3, 9), que trabajemos con El y para El. El tiempo de la Iglesia se nos aparece, pues, en primera instancia, como el tiempo del *Kerygma,* de la proclamación de la *Buena Nueva:* ¿quién puede, habiendo recibido ese buen anuncio, quedarse quieto sin sentir la necesidad de gritar, de proclamar ante los hombres para que nuestra dicha sea también la dicha de nuestros hermanos?

Es, por tanto, el tiempo de la evangelización, de la misión en el sentido más inmediato del término. ¿No fue acaso, dándonos ese encargo solemne, como el Señor se despidió de nosotros, según narran los últimos versículos del Evangelio de Mateo: «Id, pues; enseñad a todas las gentes...» (Mt 28, 19)? Habría mucho que decir sobre la «buena conciencia» de aquellos cristianos que piensan haber cumplido este precepto dejándolo en manos de especializados y de profesionales de las «misiones», como si la «propagación de la fe» no fuese para cada uno de nosotros un deber inmediato, cotidiano, universal, del que no se puede trasferir la responsabilidad a los demás (sin, por ello, como es obvio, desconocer el ca-

rácter evidentemente indispensable de los «misioneros», en el sentido tradicional de la palabra).

No fue como un mandato restringido como lo entendieron nuestros padres en la fe: la Iglesia, pensaban todos, es esencialmente misionera. Si se quiere un testimonio, citaré el de Eusebio de Cesarea, quien, en su *Historia eclesiástica*, escribió, refiriéndose a los comienzos del siglo II: «En aquel tiempo, muchos de los cristianos sentían sacudida su alma por el Verbo divino que los hacía experimentar un fuerte amor por la perfección. Comenzaban por cumplir el consejo del Salvador distribuyendo sus bienes entre los pobres. Después, abandonando su patria, iban a cumplir la misión evangelizadora, con la ambición de predicar la palabra de la fe a aquellos que no habían oído nada todavía, y de transmitir los libros de los Evangelios divinos. Se contentaban con poner los cimientos de la fe en los pueblos extranjeros, después dejaban a otros pastores y les confiaban el cuidado de cultivar a aquellos que acababan de ser inducidos a creer. A continuación, partían de nuevo hacia otros países y otras naciones con la gracia y la ayuda de Dios...» (III, 37, 2-3).

En los párrafos finales de los Evangelios (aquí, el de Marcos, 16, 17-18), se dice que el tiempo de la misión es también el de los milagros, el de las manifestaciones del poder del Espíritu. Eso sigue siendo cierto. Y podemos hablar así porque lo hemos conocido: cada vez que la llama misio-

nera se reaviva en la Iglesia, vemos reaparecer los carismas del primer Pentecostés (podría evocar el testimonio de los que han vivido los primeros momentos de la misión obrera, de los seguidores del padre De Foucauld...).

Por lo demás, de todos los milagros, el más glorioso, el más maravilloso es el de la santidad: el tiempo de la Iglesia, nos decía San Agustín, es el tiempo de la gracia. Atendiendo a la santidad es como se puede percibir más profundamente el carácter escatológico del presente vivido en esta tercera fase de la historia de la salvación (de una escatología, volvamos a señalarlo, solamente incoativa). Cuando meditamos sobre la vida de nuestros santos, de los grandes contemplativos, de los místicos, ¿no tenemos la impresión de que han conocido, en sus instantes privilegiados, como una anticipación del estado del cielo? La vida que ellos alcanzaban no es de una naturaleza diferente de la que nos traerá la escatología: en último término podría decirse que para ellos —al menos durante el breve instante en el que la pesadez de la carne se borraba antes de volver bruscamente a la tierra— no había diferencia esencial entre vivir en la historia, y lo que será la vida bienaventurada más allá de esta historia.

El viejo monacato oriental lo había comprendido bien, pues le gustaba definir el ideal del monje como el de una vida parecida a la de los ángeles, ἰσάγγελος βίος. La expresión, claro está, debe ser entendida de modo metafórico; en el sen-

tido literal, sería absurda (el que quiere hacer el ángel...), e incluso blasfema: hemos sido creados hombres, y sería vano soñar con escapar a las leyes que el Creador ha impuesto a la naturaleza humana. Y así, aquellos grandes maestros de la ascética, aquellos profundos conocedores de la experiencia espiritual que fueran los Padres del desierto hablaban sólo de *similitudo quaedam*, o de *arrham caelestis illius conversationis praegustare* (Casiano, *Collationes*, X, 7): no olvidaban que hasta el último día el más grande de los santos debe seguir luchando contra las asechanzas de la naturaleza caída y del pecado.

Lo que la expresión quiere decir es que el hombre contemplativo, en la medida en que, por medio de la ascética, haya sometido las potencias tenebrosas de la carne, y segun la gracia le haya sido concedida, se esfuerza por vivir en esta tierra una vida que es ya, en un sentido literalmente verdadero, una anticipación, un avance, un comienzo de la vida eterna. ¿Qué quiere practicar —si su misión terrestre no lo encadena— sino esa misma vida que espera conocer un día, la vida que consistirá, y consiste ya, en amar a Dios y en dirigirse a El sin cesar?

Ha sido norma constante en la tradición monástica asociar la oración del cristiano de la tierra a la liturgia cósmica que celebran eternamente los ángeles en el cielo. Si ello puede ser cierto en un grado superior para el monje, para el contemplativo, para el místico, es también igualmente

verdadero, en el plano ontológico, para todo cristiano, de forma que las diferencias existentes son sólo cuestión de grado y de práctica: pues, ¿qué tiene que hacer el cristiano sino amar a Dios con todo su corazón y con toda su alma, y, además, en la medida de sus medios, «orar sin cesar»? (¿puede acaso pensarse que el precepto de 1 Thes 5, 17 esté dirigido a todos?).

¿Hay necesidad de decirlo? Una espiritualidad como la que estamos describiendo se opone radicalmente a una cierta actitud definida como «escatológica» (y que no ha tenido ni puede tener nunca existencia real, sino sólo polémica, al menos en un cristianismo auténtico y sano), que consistiría en concedir la historia humana como un tiempo en el que la fe no activaría más que la esperanza, un tiempo de pura espera pasiva. No, el tiempo de la historia tiene que estar lleno de actividad: «Aprovechad el tiempo, pues los días son malos», decían las traducciones clásicas de Eph 5, 16 (la exégesis reciente señala que ahí y en Col 4, 5, ἐξαγοράζεσθαι significaría más bien «aprovechar las ocasiones», «sacar el mejor partido posible» de ese tiempo que se nos ha dado para vivir). «Mientras es de día» (cfr. Io 9, 4), nos encontramos en el tiempo oportuno para realizar las obras de la luz, iluminados como estamos por el Sol de justicia. Y, entre las más preclaras de esas obras se encuentran, como se descubre progresivamente, las acciones litúrgicas.

24

SACERDOCIO REAL

La expresión servicio o acción litúrgica debe tomarse en su sentido más profundo. Las referencias que acabamos de hacer a la espiritualidad monástica, tan preciosas y esclarecedoras, podrían desviar al lector y reducir demasiado su reflexión al solo problema de la santificación personal (y concretamente a aquellos lectores que ignoran hasta qué punto la espiritualidad del desierto, más allá de la ascensión personal del monje hacia la santidad, asumía la carga de la intercesión por todos los hombres y por todo el mundo). El aspecto comunitario es siempre inseparable del aspecto personal: el amor de Dios está estrechamente unido al amor del prójimo y con éste se relacionan estrechamente las funciones litúrgicas a las que acabamos de referirnos. El tiempo de la Iglesia es un tiempo de oración, de intercesión.

Recordaré aquí el testimonio venerable del *Martirio de Policarpo:* cuando los policías romanos fueron a arrestarlo para conducirlo al martirio, el viejo obispo de Esmirna solicitó como gracia una hora para rezar, rezo en el que «recordó a los que jamás había conocido, pequeños y grandes, ilustres u oscuros, y a toda la Iglesia católica extendida por toda la tierra...» (7, 2-8, 1).

Nuestra generación ha redescubierto la fecundidad de ese gran dogma fundamental del sacerdocio real de los fieles, demasiado tiempo ofuscado en la espiritualidad práctica del catolicismo por preocupaciones polémicas y apologéticas antiprotestantes, como si «el pretendido sacerdocio de los fieles» pusiese en peligro el sacerdocio jerárquico y sacramental. La pobreza del vocabulario latino ha contribuido a ello: la misma palabra «sacerdote» nos sirve para traducir a la vez ἱερεύς y πρεσβύτερος, y a la vez «sacerdocio» se aplica tanto al gran sacerdote soberano, mediador de la Nueva Alianza, que entró de una vez por todas en el santuario celeste proporcionándonos por su sangre una redención eterna (Heb 9, 11-12), como a la función ministerial del sacerdocio sacramental, derivado del anterior, jerárquico, relacionado con el sacramento del Orden, a esa función eclesiástica por la que a través de todas las generaciones y en toda la extensión de la tierra se establece y se mantiene un contacto inmediato con el único mediador, fuente de toda gracia; sacerdocio que, obviamente, cumple un papel importantísimo en nuestra vida cristiana, pero que es de un orden distinto del de Cristo. Y, finalmente, a otro nivel, proclamamos que el conjunto de los miembros de la Iglesia participa en el sacerdocio de Cristo, en la medida en que cada uno de ellos se incorpora a El. La fecunda imagen del «Cuerpo de Cristo» permite expresar esta unidad, pues nos dice que la Cabeza y los miembros no son más

que uno, realizando así la plenitud de Cristo (Eph 1, 23), el *Christus totus,* según traducía San Agustín.

Que el tiempo de la Iglesia, tal como es, tal como debe ser vivido por los cristianos, sea por excelencia un tiempo litúrgico, es lo que se desprende con claridad de la revelación más explícita. La promesa, proclamada solemnemente en la Antigua Ley: «Haré de vosotros un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6; cfr. Is 61, 6), tuvo ya una primera realización histórica en Israel, pueblo escogido; pero era una realización de tipo profético, es decir, al mismo tiempo como primera realidad y como anuncio de un cumplimiento más perfecto que tiene que venir. Que ese tiempo prometido haya sido ya inaugurado ahora, de forma que no pertenezca solamente al futuro, lo prueba, si la comparamos con el versículo del Antiguo Testamento al que alude, la fórmula, tan neta, del Apocalipsis: «Y nos ha hecho reyes y sacerdotes de Dios, su Padre» (1, 6; e igual 5, 10); o también, y ello en un contexto especialmente esclarecedor, el versículo 2, 9 de la primera Epístola de Pedro, que junta, como en una gavilla, un manojo de notas mesiánicas para probar esta declaración: «Pero vosotros, vosotros sois pueblo elegido (Is 43, 20), un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19, 6; Dt 7, 6), pueblo que hice para mí» (Is 43, 31). Así, pues, en la Iglesia y desde el tiempo de la Iglesia, las promesas escatológicas están ya incoativa-

mente realizadas, están ya en proceso de realización. San Agustín —la tradición lo ha seguido plenamente en este punto— señaló que era ésta la perspectiva adecuada para interpretar el pasaje famoso del Apc 20, 1-6, que se refiere a una primera resurrección en la que los justos vuelven a la vida y reinan con Cristo mil años, texto misterioso sobre el que la imaginación de las generaciones que lo habían precedido había soñado y lucubrado mucho: hay que entenderlo, enseñó el obispo de Hipona, refiriéndolo a los santos y a la Iglesia, que es ya reino de Cristo y reino de los Cielos, a aquellos hijos de esa Madre Iglesia cuyo género de vida, *conversatio*, es ya, en la medida en que lo tolera la condición humana, el mismo que llevarán un día en los cielos *(Civ. Dei*, XX, 9, 1; cit. Col 3, 1-2, y Phil 3, 20).

Habría que desarrollar aquí lo que implica una tal incorporación a Cristo sacerdote supremo, una tal participación en la unidad con El, y eso hasta en el sufrimiento redentor: ¿quién puede olvidar lo que hay de subversivo en el ἀνταναπληρῶ de San Pablo (Col 1, 24: «Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia»)? Pero no podemos tratar de todo y debemos ceñirnos a aquello que esclarece más directamente la forma de participación del cristiano en la historia de la salvación.

Dios nos pide «por una conducta santa y por la oración esperar y *apremiar* el advenimiento del Día de Dios» (2 Pet 3, 12). Hemos recibido la

buena nueva y esa educación en Cristo que asegura la enseñanza de la Iglesia y la participación en la gracia de los sacramentos; sabemos lo que son la ofrenda pura y el sacrificio en espíritu; debemos, pues, considerarnos parte de la nación santa, de la raza sacerdotal, encargados de orar, de asegurar el culto y, en suma, de santificar al pueblo de los hombres en su peregrinar a través de la temporalidad de manera análoga a como los sacerdotes y los levitas estaban encargados de rezar por el pueblo de Israel durante la travesía del desierto. Siguiendo el ejemplo de San Pablo, todos debemos «ser ministros de Jesucristo entre los gentiles, encargados de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo» (Rom 15, 16). A nosotros nos corresponde que la obra histórica culminada por todos los hombres se transforme en «ofrenda aceptable».

25

Sal de la tierra

Conviene que reencontremos, progresivamente, la fecundidad de una doctrina muy rica de la que vivieron las primeras generaciones cristianas y que pasó a un segundo plano durante las «épocas de cristiandad», es decir, durante los tiempos en

los que, sociológicamente, el pueblo entero era, o podía ser considerado, como compuesto por miembros de la Iglesia, y en los que la función sacerdotal —y me refiero, por supuesto, a la participación de todos los fieles en el sacerdocio único de Cristo, no al sacerdocio ministerial— tendió a difuminarse al faltar una distinción visible, sensible, entre los que la ejercían y los que se beneficiaban de ella.

Por el contrario, en los primeros siglos, durante el tiempo en que el Imperio romano era, al menos en potencia, perseguidor, durante el tiempo en que los cristianos no eran más que una pequeña minoría siempre amenazada en una civilización hostil, refractaria o, en el mejor de los casos, desconocedora de su fe, éstos mantuvieron espontáneamente en un primer plano de su conciencia el recuerdo de los deberes que los ataban al conjunto de los hombres. He tenido ocasión de recoger un *dossier* de testimonios patrísticos referente a este tema, desde Justino a Orígenes y más allá [36]; basta aquí con reproducir una página justamente célebre en la que esta convicción profunda está expresada con una particular claridad:

«Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte

---

[36] Ver mi comentario al *A Diognète*, 2.ª ed., París, 1965 (*Sources chrétiennes*, 33 bis), págs. 129-176.

de los demás..., sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente... Mas, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate al alma sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de los placeres; a los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así, los cristianos viven de paso en moradas corruptibles,

mientras esperan la incorrupción en los cielos...» *(Ad Diogn.*, V, 1-4; VI, 1-8). El apologeta anónimo al que pertenece este *Discurso a Diogneto* —redactado sin duda en Alejandría alrededor del año 200— no ha hecho más que expresar, en un griego brillante y con una especial fortuna en las fórmulas, lo que los Padres no han dejado de repetir tanto antes como después de él [37].

Un instante de reflexión basta para constatar que al hablar así los Padres no hacían más que explicitar el contenido evidente de la enseñanza formal del Evangelio: ¿no se leen acaso en el sermón de la montaña estas tremendas palabras: «Sois la sal de la tierra..., sois la luz del mundo...» (Mt 5, 13-16)? No podemos eludir esa responsabilidad. No es sólo a la Jerusalén escatológica (Apc 21) a la que se aplican las palabras ardientes del Libro de Isaías: «Levántate y resplandece, pues ha llegado tu luz y la gloria de Yahvé alborea sobre ti, pues he aquí que está cubierta de tinieblas la tierra, y de oscuridad los pueblos...» (60, 1-2). De nuevo debemos recordar que está ya inaugurado, que Cristo reina ya en nosotros; y en el Evangelio según San Mateo se pone de manifiesto el deber apostólico que de ahí se desprende: «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse la ciudad asentada sobre un monte, ni se enciende una lámpara para ponerla bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que

[37] Puede verse una edición y traducción castellana del *A Diogneto* en DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1974, pág. 811. *(N. del T.)*

alumbre a cuantos hay en la casa. Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres...» (5, 14-16).

El alma fiel debe recoger toda la enseñanza que se desprende de la palabra inspirada, cualquiera que sea el lugar de la Escritura donde se encuentre. Por lo demás, este pasaje de Mateo se comprende aún mejor si lo colocamos junto a aquel otro del Evangelio según San Juan en el que Jesús dice de sí mismo: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida» (8, 12). En la medida en que nos incorporamos a El, participando del Cristo total, en el que, de forma misteriosa pero profundamente real, formamos unidad con El, resulta posible convertirnos en lo que somos, en lo que debemos ser (pues este pensamiento no es sólo descriptivo, sino también normativo): la «luz del mundo».

Y de forma parecida, somos, debemos ser, «la sal de la tierra. Pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará? Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres» (Mt 5, 13). Alimentados por una asidua lectura del Antiguo Testamento, los Padres no han tenido dificultades para comprender el significado de la imagen; comentándolo de acuerdo con los efectos que implica la utilización de la sal, que sirve tanto de condimento como de salazón, de conservación: la presencia de los cristianos en el mundo, de una parte, le da sabor (perceptible sólo para Dios, ¿hace falta precisarlo todavía?), y, de otra, impide

que la humanidad, comprendidos los pecadores, se hunda por completo en la corrupción (según San Agustín: *De serm. Dom. in monte*, I, 6 [13-14]).

Todo lo que acabamos de decir, es cierto, rigurosamente hablando, sólo si lo ponemos en relación con el juicio de Dios, y, sin embargo, ¿no podemos de algún modo calibrar la corrupción creciente que se extiende por nuestra civilización occidental en la medida en que se desmorona poco a poco la herencia de la cristianización que, por muy imperfecta que fuese, había alcanzado a imprimir, en las estructuras y en la mentalidad, una cierta impronta evangélica? No es un eco alegre el que nos devuelve el neopaganismo de muchos de nuestros contemporáneos: aquellos dedichados que se vanaglorian de haber eliminado «la infame idea cristiana del pecado», y es la idea misma del hombre la que se pulveriza entre sus dedos, apenas han terminado de regocijarse por haber perdido la idea de Dios.

Sin embargo, el significado, al mismo tiempo primitivo (como lo sugiere el texto más o menos paralelo de Mc 9, 49-50) y profundo de la expresión «la sal de la tierra» es de orden litúrgico. Supone, en efecto, una referencia implícita a una prescripción ritual de la antigua Ley: «A toda oblación que presentes, le pondrás sal; no dejarás que a tu ofrenda le falte la sal de la alianza de Yahvé; en todas tus ofrendas ofrecerás sal» (Lev 2, 13; cfr. Num 18, 19; Ez 43, 24). Sí, la tierra, el

mundo, la humanidad, la historia no pueden convertirse en ofrenda aceptable si no están sazonados por nuestra sal. Y, al hablar así, no quiero jugar con las palabras: se trata de redescubrir, en su tremenda simplicidad, el sentido profundo de la responsabilidad histórica del cristiano.

26

Deberes de una minoría

La historia está ahí para testimoniarlo. Esa responsabilidad la asumieron los cristianos de los dos o tres primeros siglos conscientemente, con seguridad, con humildad, con resolución. Y no eran más que esa minoría ínfima y menospreciada... Su ejemplo debe servirnos de modelo y tener valor de exhortación. En un momento en el que está desapareciendo el barniz de cristianización que permitía a nuestros predecesores hacerse ilusiones acerca de lo que estaba llegando a ser el mundo en que vivimos, los cristianos hemos tomado conciencia bruscamente de que no somos más que una minoría, en ocasiones ínfima, en un mundo que era o que se ha vuelto pagano, y minoría a veces perseguida, a veces tolerada con una indulgencia contenida o petulante. Esta situación no es, ciertamente, confortable, pero, sobre todo, es dolorosa y desgarrante: no podemos sino en-

tristecernos ante el hecho de ser una minoría de acción tan débil en el cuerpo social por nuestro escaso número o por la mediocridad de la vida que le comunicamos.

Esta consideración debería bastar para reanimar en nosotros la vocación misionera. A veces, al ver entre los paganos tantas riquezas humanas, tantas virtudes naturales, tanta capacidad de dominio de sí mismos, podemos sentirnos invitados a pensar: ¿no serían ellos más dignos que nosotros de llevar el mensaje de Cristo?, ¿no serían capaces de gran santidad? Pero, ¿debe acaso decir la arcilla al alfarero: por qué me has hecho así? Debemos combatir los combates de Cristo, allí donde ha querido que seamos insertados en la historia. Dondequiera que estemos y tal como somos, no deja de recaer sobre nosotros una responsabilidad sacerdotal con respecto a todo el mundo: es a nosotros a quienes corresponde orar en nombre de todos nuestros hermanos los hombres y ofrecer al Señor la oblación de toda su historia.

Al hablar así, los cristianos no nos consideramos en modo alguno una aristocracia privilegiada desde el punto de vista espiritual: ¿cómo podría aflorar esa idea a una persona que es consciente de su propia mediocridad, de su indignidad ante la inmensa tarea que le ha sido confiada? Todos lo sabemos demasiado bien: excepto nuestros santos, somos malos sacerdotes... La seguridad que se desprende de nuestra fe, esa confiada osadía —sería necesario poder desarrollar aquí todo

el contenido de la παρρησία paulina (Eph 3, 12, etcétera)—, no hace jamás nacer en el corazón de un creyente suficiencia ni orgullo; porque sabe a la vez que «llevamos este tesoro en vasos de barro» (2 Cor 4, 7). En la medida en que captamos cada vez mejor el esplendor del mensaje recibido que tenemos que transmitir, estamos en condiciones de sentir más profundamente nuestra indignidad. Y si, ante tan alta llamada, ante tales promesas, reaccionamos con el pecado, o lo que es peor todavía, con la mediocridad..., surge ante nosotros esa advertencia del Espíritu a la Iglesia de Laodicea: «No eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente!; mas porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca» (Apc 3, 15-16). No poseemos la Verdad, ella nos posee; mas debería poseernos completamente, pero se mezcla en nosotros con esa rigidez de nuestra vida, con ese rechazo práctico que se yuxtapone, con escándalo, a nuestra profesión teórica de fe. No hay en todo ello nada de lo que podamos sentirnos orgullosos o vanamente confiados: sabemos, de propia boca del Señor, que en el día del Juicio habrá más indulgencia para Sodoma y Gomorra que para nosotros, a los que nos ha sido dirigida la Palabra y no hemos sabido escucharla (Mt 10, 15).

Tales son los fundamentos de la teología de la historia. Tal es nuestra fe, tal es nuestra esperanza: se basan, no en conjeturas o ilusiones del

pensamiento humano *(Ad Diogn.,* V, 3), sino en la Revelación, es decir, en la misma Palabra de Dios, que vive siempre en su Iglesia y es recibida a través de ella. Ahí residen esa seguridad y esa fuerza que nos permiten ir resueltamente al encuentro del mundo contemporáneo y de sus ambigüedades. Como ya recordábamos al comienzo, los paganos de nuestro tiempo adoptan dos soluciones opuestas frente al problema de la historia. De una parte, están aquellos, desde los kantianos hasta los marxistas, que creen saber lo que es o debe ser la historia. Ciertamente, los más sutiles de entre ellos no caen ya en las ingenuidades del positivismo primitivo, cuando Comte llegaba a escribir: «la doctrina que explique suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inevitablemente, y como consecuencia de esa demostración, la presidencia mental de cara al porvenir». Hoy todos reconocen que basta con un cuarto de hora para «recomponer» la totalidad de la historia conocida de la humanidad en función de la toma de una opción sobre el porvenir: toda acción humana, toda visión prospectiva, se prolonga, naturalmente, si no es utopía pura, y por consiguiente ucronía, con una retrospección; el hombre de acción, al querer insertarse en lo real, busca apoyar su futuro sobre el pasado adquirido. Pero ya nadie se deja engañar por operaciones cuya «facilidad» descalifica su valor.

Todo ello es claro, al menos para los más razonables entre nuestros contemporáneos, pues siem-

pre habrá fanáticos o simples dementes. Los mejores espíritus están hoy de acuerdo con nosotros en que toda filosofía de la historia es una «idea práctica» en el sentido kantiano del término: una hipótesis, un ideal, inspirador y guía de la acción trazada; en una palabra, una esperanza. Y lo que hay de más obstinadamente racional en nosotros no puede dejar de gritar, ante esas hipótesis: ¿quién te lo ha dicho?, ¿qué es lo que te asegura que ese nuevo proyecto, por muy atractivo que parezca, tenga éxito, a diferencia de tantos otros proyectos, no menos atractivos en su momento, concebidos entonces por otras humanidades, y cuyo fracaso hemos registrado en el cementerio de la historia? Kant, para seguir con él, pensaba que la humanidad se encaminaba hacia un estado cosmopolita universal, liberando al hombre de la guerra; aspiraba a formular un ideal noble del que poder deducir una regla de acción para intentar realizarlo. Pero, ¿quién nos garantiza que podrá ser realizado algún día?, ¿quién nos garantiza que la O.N.U. no acabe siendo un fracaso comparable al de la difunta Sociedad de Naciones, o que incluso no lo sea ya? Había, en efecto, algo de patético en los ánimos que Paulo VI se esforzaba en comunicarle en su alocución del 4 de octubre de 1965... [38]. La seguridad del cristiano se basa en algo más sólido: en la promesa de Dios.

---

[38] Alusión al discurso pronunciado por el Papa ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en su viaje a Nueva York. *(N. del T.)*

Pero, por otra parte, están también los que no esperan ya nada del hombre, ni, por consiguiente, de su historia, y que se resignan a reflexionar sobre su finitud. Pero esos mismos no ignoran que en lo más hondo de esa finitud del hombre hay una abertura, un esbozo y como una llamada visceral a un más allá: el hombre es al mismo tiempo ser finito y criatura capaz del absoluto. Así como a los anteriores deberíamos predicarles la fe, recordarles que no debemos apoyarnos en el hombre, entramado engañoso, sino fundarnos exclusivamente en la palabra de Dios, a estos otros debemos anunciarles la esperanza. ¿Quién nos garantiza —nos dicen— que ese abismo interior pueda ser alguna vez colmado por el ser, que ese fin y esa sed de absoluto puedan ser saciados? Y, ante esa pregunta, debemos presentarnos como heraldos de una buena nueva: aquella con la que el hombre no podía contar, pero que el Verbo Encarnado ha traído y garantizado. Porque la experiencia de nuestra finitud es como el vaciado en el que se inserta nuestro fin prometido, nuestra divinización esperada: «He conocido que toda perfección (humana, terrestre) está circunscrita por la finitud, pero Tú me has hecho conocer, oh Señor, que tus mandamientos se abren sobre el infinito», *omnis perfectionis vidi esse terminum: latissime patet mandatum tuum* (Ps 119, 96).

SEGUNDA PARTE

1

ROGAR POR EL ADVENIMIENTO DEL REINO

Habiendo recapitulado y, en la medida de nuestras fuerzas, asumido con plena conciencia los fundamentos doctrinales de la teología de la historia, es tiempo ya de pasar de la teoría a la *praxis*, y de preguntarnos seriamente, ateniéndonos a las mismas palabras de la segunda Epístola de San Pedro (3, 12), «¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conducta y en vuestra piedad, esperando y acelerando el advenimiento del día de Dios?». Porque, como lo hemos señalado ya al comentar una primera vez este texto, una teología de la historia como la que hemos expuesto no conduce en absoluto a la pasividad, sino que implica toda una espiritualidad de la acción [1].

---

[1] Esta segunda parte de nuestra obra debe mucho a la crítica fraternal, pero exigente, de que ha sido objeto por parte del P. Philippe Roqueplo, O. P.

El que ha comprendido verdaderamente que lo esencial de lo que se realiza en la temporalidad humana, el sentido de la historia, es la formación del pueblo de los santos, la construcción de la Ciudad bienaventurada, el crecimiento del Cuerpo de Cristo, ése no tiene más remedio que plantearse con insistencia, con una insistencia llevada hasta el extremo, esta pregunta: ¿qué puedo yo hacer por acelerar el advenimiento del Reino?, ¿cómo puedo trabajar por el progreso de la historia? Hay una primera respuesta, que surge espontánea y que será siempre privilegiada, la que sugiere el versículo anterior de la Epístola recién citada: «Orad», orad sin descanso, ya que así se nos ha mandado y precisamente con la finalidad de «que venga a nosotros tu Reino».

¿Hace falta que lo precisemos? Si hablamos, con el autor inspirado, de «acelerar» la Parusía, está claro que no se trata, a no ser que habláramos en tono metafórico, de violentar a Dios y de imponer (si es que esta expresión puede tener un sentido que no sea blasfemo) nuestra voluntad a la suya. Dios es el único señor de la historia, y la economía de la salvación se realizará como El, en su providencia y en su sabiduría, la ha querido: insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos (Rom 11, 33). Pero su mandamiento está ahí y no ha podido ser dado en vano: nuestra oración, nuestra obediencia, nuestra acción, tienen también su lugar asignado en esta planifica-

ción de la salvación colectiva, si se nos permite traducir así el concepto tradicional de *oikonomía*.

Orar implica también, con la gracia de Dios, convertirse, en el sentido pleno de las palabras *metanoia*, *epístrofe*, volverse, renovarse, mostrarse dócil a la acción de la gracia y, por medio de ella, purificarse y crecer en santidad, en unión con el sufrimiento y la acción redentora de Cristo. Esta es la primera regla de acción que podemos formular, y éste es, hay que decirlo así, el régimen de vida específicamente cristiano; que, normalmente, se cumple por medio de una participación concreta, cotidiana, en la vida colectiva de la Iglesia, en sus sacramentos, en su liturgia, en toda su obra propiamente religiosa, en la que, ya lo hemos visto, ocupa un lugar esencial la acción apostólica misionera en sus múltiples y diversas manifestaciones, comenzando por un testimonio permanente.

Tal es, hay que proclamarlo con fe, el primer modo de acción histórica. Su eficacia escapa, por principio, a nuestra observación, e incluso a nuestras conjeturas, pero no debemos dudar de ella: la oración de un hombre auténticamente espiritual —imaginémoslo incluso recogido en algún lugar solitario— puede tener en el desarrollo de la historia, por medio de la voluntad de Dios que integra esa oración en el juego de las causas segundas, una influencia mucho más profunda, más inmediatamente real, que todo aquello que la historia nos ofrece como espectáculo resonante.

¿Se trata sólo de una visión de fe? La experiencia nos sugiere, aunque sólo por analogía, la realidad de esa influencia: ¿quién no advierte la profundidad de la acción histórica, de la influencia ejercida sobre la conducta de sus hermanos los hombres, por personas dedicadas exclusivamente al espíritu, como Santa Teresa de Lisieux o Charles de Foucauld, por no tomar más que ejemplos recientes en los anales de la Iglesia francesa? Incluso dejando de lado, como provisionalmente inaccesible a nuestra visión, el papel de intercesores que también han debido desempeñar necesariamente, ¿quién puede calibrar hasta dónde se ha extendido la eficacia de esta acción espiritual?

Es el tema de la parábola imaginada por R. H. Benson en un cuento que impresionó tanto la imaginación de algunos, como el P. Teilhard de Chardin. Todavía recuerdo cómo lo comentaba con fervor, evocándolo luego en una página de *Le Milieu divin* (p. 167): «... Benson imagina que un *vidente* llega a la capilla solitaria en la que reza una religiosa. Entra. Y he aquí que alrededor de ese lugar ignorado ve de pronto cómo el mundo entero se despliega, se mueve, se organiza de acuerdo con la intensidad y la inflexión de los deseos de aquella orante, en apariencia sin relieve.»

A esta forma de acción histórica, cuya fecundidad es, mientras estamos en la tierra, profundamente misteriosa para nosotros, se consagran con toda naturalidad esos contemplativos cuya voca-

ción les hace ir directamente a lo esencial. Pero conviene añadir inmediatamente que no debe haber ningún cristiano, aunque se cuente entre los absorbidos por las cuestiones temporales, que no participe también en esta acción en alguna medida. No deben presentarse como radicalmente opuestas las figuras de Marta y de María, la vida activa y la vida contemplativa; la enseñanza constante de los Padres muestra que la una no puede existir sin la otra, que están ordenadas la una para la otra.

No resulta fácil garantizar la plenitud de la acción temporal: si, como veremos, el ideal consiste en hacer que conduzca o se prolongue más allá de ella misma, hace falta interrumpirla mediante intervalos o islotes de silencio y de recogimiento, durante los cuales habrá que esforzarse en volver a situarse en lo espiritual, a fin de reemprender luego el camino con el espíritu más lleno de claridad, con nuestro ser entero alimentado con nueva fuerza. Hay más sabiduría de la que Renan le reconoció en el dicho de aquel viejo sacerdote sulpiciano que se inquietaba al ver que la acción política era protagonizada por hombres de los que se sabía «que no practicaban la oración».

2

Fe y «religión»

Todo eso está bien claro; pero he creído que debía recordarlo, y de una forma que parecerá ingenua a algunos, en primer lugar porque es una verdad primordial, y en segundo lugar porque quería reaccionar contra la tendencia, muy extendida a partir de Dietrich Bonhoeffer, según la cual una crítica radical de la «religión» —como suelen decir— y de sus formas tradicionales, sería una etapa que habría necesariamente que franquear para alcanzar una renovación de la fe.

No es mi intención contestar, sin más, con una negativa a esa corriente de pensamiento, ya que sus formulaciones, conscientemente paradójicas, expresan menos la seguridad dogmática que la ambigüedad resultante de una motivación compleja. Por eso mi respuesta será ponderada.

Por una parte, comprendo perfectamente las preocupaciones misioneras que pueden a veces animar una convicción así. Es un hecho evidente que la Iglesia visible parece, sobre todo en ocasiones, estar compuesta por más pecadores que santos; y ocurre que los medios sociológicos constituidos por cristianos sólo de nombre ofrecen a los paganos una imagen empañada, constituyendo así un

obstáculo que se opone a la difusión del mensaje que hay que transmitir. «A Dios nunca le vio nadie» (1 Io 4, 12): nuestros hermanos los hombres no pueden conocer más que la radiación y el destello debilitados que reflejan nuestros pobres rostros... Nuestro pobre lenguaje también es deficiente: nunca ha sido fácil hablar de Dios en una lengua humana, y, no obstante, es con un lenguaje humano como debemos anunciarlo. Esa dificultad aumenta hoy día, en que muchas palabras aparecen como desvalorizadas: «Dios», «cristianismo», «Iglesia», corresponden con frecuencia en el lenguaje hablado de alguna gente a tales caricaturas, que cabe incluso dudar de si conviene usarlos de forma abierta. Y puede que algunos lleguen hasta considerar que una «muerte de Dios» reconocida y proclamada sea no una blasfemia, sino una etapa necesaria para abrir paso a una presentación rejuvenecida del mensaje cristiano a los neopaganos de nuestro tiempo.

Pero, moviéndose en esa línea, habría que señalar el peligro de que la dialéctica se convierta en trampa. El hombre no debe detenerse demasiado tiempo en lo que, en todo caso, puede ser sólo un primer escalón de un proceso de redescubrimiento: más pronto o más tarde habrá que atreverse a afrontar lo que el escándalo de la Cruz —«necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan» (1 Cor 1, 18)— tiene de irreductible reto para el pensamiento humano. Releamos en el libro de los Hechos de

los Apóstoles ese discurso de San Pablo en el Areópago, auténtico modelo de una precatequesis dirigida a los paganos. San Pablo va tan lejos como puede al encuentro de su auditorio. Por muy indignado que esté por «el espectáculo de esta ciudad llena de ídolos» (17, 16), no vaciló en realizar una transposición llena de amigable comprensión: «Oh atenienses, sois los más religiosos de todos los hombres...» (17, 23). Pero en seguida pasa a mencionar el dogma específico del cristianismo. Y, nos narra el texto, cuando pronuncia el término técnico de «resurrección de los muertos», «unos se ríen, mientras que otros dicen: 'te escucharemos la próxima vez'...» (17, 32).

En segundo lugar, estoy también dispuesto a reconocer que debemos no sólo meditar sobre la dignidad del cristianismo y la indignidad de los cristianos, sino también sobre nuestra forma de hablar y de pensar acerca de Dios, a fin de purificar la imagen, siempre inadecuada, que nos hacemos de El, y de separarla, lo que implica un movimiento dialéctico, de todas las infiltraciones solapadas de un antropomorfismo multiforme (y el psicoanálisis advierte que ese antropomorfismo va más allá de la simple atribución de formas corporales: no debemos proyectar en Dios ni nuestros complejos ni nuestros fantasmas). Hay un permanente peligro de sustituir a Dios por nuestra mentira y de invocar bajo su nombre a un vacío fantasma, *vanum fantasma, error meus:* ésas son las palabras de las que se sirvió San

Agustín para describir la debilidad de su fe en aquellas páginas de las *Confesiones* en las que evoca (¿quién no ha pasado a los veinte años por parecidas pruebas?) la muerte de su amigo de la infancia: «Le decía a mi alma *espera en Dios*, pero esa alma mía tenía motivos para no obedecer, porque el hombre tan querido al que acababa de perder era más verdadero y mejor que el fantasma en el que le pedía que esperase» *(Conf.*, IV, 4 [9]; 7 [12]; dicho sea de paso: uno de los servicios que nos presta el estudio de la historia es el de hacernos superar ese vano orgullo que nos lleva a pensar que nuestras dificultades son nuevas).

Debemos, además, esforzarnos por purificar constantemente nuestra vida religiosa, por «ponerla al día» despojándola de las formas vaciadas de contenido real por la usura de los siglos, por apartarla de las desviaciones que amenazan con transformarla en una caricatura de lo que pretende ser, de prácticas interesadas y poco claras que ahogan en ocasiones ese culto en espíritu y verdad que es el propio de la era de la Nueva Alianza, como proclamó Cristo completando la predicación de los profetas.

Todo ello es cierto, pero conviene señalar que, así como las intuiciones metafísicas tan profundas de la teología negativa presuponen, y no anulan, las verdades afirmadas por la teología catafática, así también ese esfuerzo de desprendimiento y de purificación, nos reenvía a la Iglesia visible, a sus

instituciones y, en primer lugar, a su liturgia, a esta «religión», en una palabra, que es inútil oponer a la fe.

3

Ciudadanos del cielo y de la tierra

Aun estando de acuerdo con todo lo ya expuesto hasta ahora, el lector manifiesta sorpresa —y tiene derecho a ello— ante el hecho de que no hayamos dado apenas entrada en nuestra perspectiva a lo que llamamos habitualmente historia humana, o a lo que, en términos teológicos, se denomina lo temporal: o sea, a la participación en los trabajos y en los combates de la ciudad terrestre. ¿Es que nuestra fe nos lleva a considerarnos y a comportarnos como totalmente extraños a ella, es decir, como espectadores pasivos, resignados, indiferentes? Desde la antigüedad se nos ha reprochado esto con frecuencia: piénsese, por ejemplo, hacia los años 177-180, en Cornelio Celso, el más antiguo de los «maestros del pensamiento anticristiano» (Oríg., *Contra Celsum,* VIII, 68); o en el cuidado con que los apologistas de la generación siguiente, Tertuliano y otros con él, procuran mostrar a sus oyentes paganos que el hecho de considerarse ciudadanos de la Ciudad eterna no lleva necesariamente a los cristianos a desertar del puesto que ocupan, por voluntad de Dios, en

el seno de la ciudad humana (remito de nuevo a mi viejo amigo el autor del *Diogneto,* 6, 9).

No han faltado incluso cristianos que han dirigido a la tradición agustiniana reproches en ese sentido, como si, por su frecuente insistencia en los fines últimos, en el fin último de la actividad y de la historia humanas, condujese al olvido, al menosprecio de las humildes tareas temporales. Una tal acusación es tan falsa como aquella que sostuviese que poner el acento en la predestinación personal implica el riesgo de fomentar la tibieza espiritual y de conducir a una moral relajada. Sin embargo, la persistencia de estas inquietudes a través de los siglos da que pensar...

Desde luego, en cierto sentido, es verdad que el cristiano no pertenece por completo a la ciudad terrestre y que no podrá trabajar en ella como los que piensan que sólo ella existe; pero es indispensable reflexionar sobre esto con más detenimiento.

Consideremos las cosas en su esencia sin preocuparnos demasiado por saber dónde se sitúa el verdadero peligro. Por supuesto, habrá siempre seres débiles y timoratos a quienes las perspectivas trascendentes del cristianismo les servirán de pretexto para evadirse (sólo contra esos «virtuosos» anémicos pueden valer los sarcasmos de Nietzsche); y puede plantearse como problema histórico el determinar si los medios sociológicos de nombre cristiano han servido tal vez de refugio, en ocasiones, a personas de ese tipo. Pero

los trabajos y los días de la ciudad terrestre son demasiado apasionantes: suscitan y mantienen tantas pasiones devoradoras, desde el amor hasta la ambición, que el problema es más bien el de no dejar que el hombre sucumba a ellas por completo; en todo caso, es en esa dirección que se han sentido tentados muchos representantes de nuestra tradición espiritual.

Para encontrar una respuesta adecuada a la cuestión de fondo, tal como la hemos planteado, hace falta adaptar nuestra visión y, separándola de las perspectivas escatológicas hacia donde la habíamos dirigido casi exclusivamente, volverla hacia lo que es, en la situación presente, la condición propia del hombre. Por muy fecunda que sea la noción de escatología incoativa, resulta delicada de utilizar, y su abuso sería demasiado fácil. Hay, pues, que señalarlo otra vez con insistencia: no hemos resucitado aún, no nos hemos convertido todavía en seres completamente espiritualizados, estamos insertos en una condición humana que tiene su servidumbre, sus exigencias, sus leyes —la primera de ellas, nuestro enraizamiento en la materialidad carnal—, cosas todas ellas que recuerdan de forma apremiante incluso a quien quisiese olvidarlo, cuál es el peso de esta condición presente, haciéndole ver que al hombre no le es dado escapar de ella.

Cabe invocar de nuevo aquí la experiencia tan preciosa de la tradición monástica. Diversas recopilaciones de los *Apotegmas* de los Padres del

desierto nos han conservado, en efecto, una anécdota protagonizada por el abad Silvano del Sinaí. Un visitante, sorprendido al ver que los monjes se ocupaban de diversos trabajos, preguntó: «¿Por qué trabajan de esta forma, acaso para poder procurarse alimento, al fin y al cabo cosa deleznable? María, ¿no escogió la mejor parte?» El abad lo instaló en una celda y le dio un libro para meditar, pero no le dio nada de comer. Llegó, y pasó, la hora de comer; el huésped reclamó, y Silvano aparentó sorprenderse: «¿No sois un hombre completamente espiritual que habéis escogido la mejor parte? No tenéis necesidad de esa comida deleznable; nosotros, en cambio, que somos carnales, no podemos pasarnos sin comer, lo cual nos obliga a trabajar.» Y cuando el visitante, confundido, presentó sus excusas al abad, añadió: «Me siento satisfecho de que reconozcáis que María no sabría pasarse sin Marta y que así Marta pueda compartir las alabanzas que se le hacen a María» *(Silv.* 5, *P. G.* 65, 40 y paral.).

Ya San Pablo recordaba a los tesalonicenses esta afirmación totalmente elemental: «el que no quiera trabajar, no coma» (este versículo, 2 Thes 3, 10, fue incluido por Stalin —¿recuerdo de sus años de seminario?— en la Constitución de la Unión Soviética). Y, por su trabajo, el hombre, y por tanto el cristiano, no escapa a esa ley, se encuentra inserto en un determinado sistema de producción, en un régimen económico, en una civilización. Por lo demás, hablando simplemente

de alimento, nos referimos sólo a esos «bienes primarios de la naturaleza», *prima naturae*, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, vieja noción estoica que San Agustín ha recogido en el libro XIX de la *Ciudad de Dios*; pero el hombre, para ser verdaderamente hombre, no puede contentarse con satisfacer sus necesidades más inmediatas, no se alimenta solamente de pan, sino también de valores de todo tipo —estéticos, morales— que caracterizan al medio cultural en el que se encuentra sumido.

Si todo eso es cierto con respecto al solitario, al monje, al contemplativo que abandona el vivir ordinario de los hombres, aún lo es más con respecto al cristiano común, inserto en una vocación terrena; que tiene un puesto en la sociedad y un papel que desempeñar en el mundo. Este puede sufrir como consecuencia de esta inserción exigencias muy duras (en nuestras sociedades industriales, el trabajo que todos tenemos que desarrollar, ¿no se nos aparece con frecuencia como una abrumadora coacción, como un proceso de alienación deshumanizante?); y, en esa situación, ¿puede extrañar que surja en él la aspiración de liberarse? Más aún, cabe ver en ello una manifestación de la espiritualidad del *Mârana thâ*, del «Ven, Señor». Pero no tiene otro remedio que someterse. Y, en el supuesto de que la tentación de escapar llegara a ser muy fuerte, la persecución, que no dejará de venir periódicamente, servirá para recordarle la existencia de una ciudad terrestre que le exige, que se impone a él *volens*,

nolens, que le niega el derecho de separarse de ella. De otra parte, el progreso de la toma de conciencia política, económica, social, cultural, que caracteriza a nuestro tiempo, hace que todo ello aparezca aún más evidente. En suma, por nuestra condición humana, estamos embarcados en la historia, entendiendo a ésta ahora en el sentido más humano, completamente humano, terreno, «temporal», de la palabra. ¡Cómo no sonreír recordando la ingenuidad de esas «almas puras» que se creían liberadas de los deberes de este mundo y estimaban posible, por ejemplo, «no hacer política»!: la hacemos necesariamente, incluso permaneciendo pasivos, y, como se sabe, ésta es con frecuencia la peor forma de hacerla.

La misma noción de naturaleza humana, cuyo componente social hemos recordado, implica un tal arraigo en el medio histórico, que, seamos o no conscientes, nos hace ser actores, de todos modos y de mil maneras, de esa otra historia que se desarrolla a nivel de la corteza terrestre y en el tiempo vivido; al mismo tiempo que nuestra tradición espiritual nos impele a participar en ella con plena conciencia y con plena responsabilidad. Es éste el momento de reafirmar, de pasada, las enseñanzas de la buena teología sobre el deber de estado, sobre la vocación propia, en el interior de la cual, y no fuera, se nos pide santificarnos. Doctrina que, como podemos comprobar sin esfuerzo, se encuentra formulada explícitamente en la revelación neotestamentaria: basta

recordar las parábolas evangélicas de la semilla arrojada en una tierra fecunda, de los talentos confiados a cada uno de nosotros según nuestra capacidad y que hay que multiplicar, de la autoridad y del trabajo que recaen sobre los sirvientes y que deben ejercer durante la ausencia del señor (Mc 13, 34), de la casa o del personal de los que tiene que cuidar el intendente fiel y vigilante...

Sin embargo, la cuestión no es ésa. Lo que tenemos que esforzarnos en esclarecer es la coherencia del pensamiento cristiano: ¿podemos señalar si existe una relación, y qué clase de relación, entre la historia santa que hemos comentado, recordado y magnificado en las páginas anteriores, y la historia profana (llamémosla así, aunque en la historia temporal, la historia religiosa ocupa un lugar, y un lugar no desdeñable), es decir, la historia visible, la de las ciudades, de los imperios, de las naciones, de las civilizaciones que vemos sucederse en el tiempo empírico? He aquí realmente el problema: la respuesta es tan poco evidente, que el pensamiento cristiano aparece dividido en torno a esta cuestión, inclinándose, sucesivamente, hacia posiciones opuestas.

4

Límites del escatologismo

La tentación de responder negativamente a la pregunta que acabamos de formular ha sido grande para algunos, y en algunos momentos no hay, dicen, relación entre la historia de las civilizaciones y la historia de la salvación, que se desarrolla en otro plano; consagrarse a las tareas propias de la ciudad terrestre es algo, añaden, que no contribuye en nada a «acelerar», como decíamos antes citando a la segunda carta de San Pedro, la hora de la Parusía. Por mi parte, debo declarar que ese punto de vista me parece exclusivista y rigurosamente erróneo, aunque puedo fácilmente comprender, y compartir, las preocupaciones que conducen a su aceptación. ¿Cómo no inquietarse legítimamente cuando vemos cómo algunos omiten subrayar el sentido sobrenatural de la historia y la finalidad trascendente de la Iglesia, cuando se juzga a ésta únicamente en función de su papel en el interior de la ciudad terrestre y según la finalidad que a ésta le es propia? No podemos menos que deplorar la gran influencia de cierta apologética, siempre superficial y a veces blasfema, salida de Chateaubriand (¡ese *Génie du christianisme* escrito sobre las rodillas de Mme. de Beaumont!). Por lo demás,

como ocurre de ordinario con toda «maniobra» apologética, ésta ha terminado por favorecer a los adversarios a los que se quería combatir: al exaltar sin medida la obra civilizadora de la Iglesia en el seno del Occidente bárbaro, se han puesto las bases para que se le reproche hoy su «lentitud» para liquidar los restos de la cristiandad medieval y para unirse a la civilización moderna, para que algunos puedan pensar que «la Iglesia siempre está retrasada con respecto a la evolución histórica de la humanidad», o como se expresaba, no sin pintoresquismo, un estudiante: que es «furgón de cola más que locomotora en el tren de la historia»...

Pero eso no es todo. En términos generales, cabe reconocer que siempre ha habido en el seno de la tradición cristiana una tendencia pesimista: son sus representantes los que se sienten inclinados a negar la existencia de cualquier tipo de relación entre los dos puntos de vista sobre la historia. Quienes piensan así no se contentan con juzgar fútiles, en comparación con lo que representa la vida eterna, las tareas a las que nos invita o nos obliga la ciudad temporal, sino que, en la historia de ésta, se fijarán, sobre todo, en la presencia obsesiva del mal, en el reino del pecado, en la señal de Satán, príncipe de este mundo, de este *aiôn*, de este tiempo de la historia. Y concluyen que si hay coincidencia cronológica entre las dos, si es en el curso de la misma temporalidad donde se desarrollan la Historia Santa y la histo-

ria de la tierra, la primera se desarrolla, por entero o al menos en gran parte, en oposición a la segunda, a pesar de ella, contra ella. De las notas que antes examinábamos para definir el tiempo de la Iglesia, estos cristianos se fijan sólo en una: conciben a ese tiempo sólo como el tiempo de la paciencia, de la persecución, del martirio; su función, dicen, es la de hacer nacer y crecer a los santos, la forma de probarlos y hacerlos madurar.

Hay una gran parte de verdad —de verdad revelada y de experiencia vivida— en esta visión de las cosas; pero no debemos dejarnos llevar por posturas extremas, como le ocurrió a Pascal cuando se atrevía a escribir: « ¡Oh Dios!, que dejas subsistir al mundo y a todas las cosas del mundo sólo para probar a tus elegidos o castigar a los pecadores...» Hay que reconocer que tales excesos del lenguaje han podido ser sugeridos por las fórmulas más duras del propio San Agustín, aquellas, concretamente, en las que, para apartarnos del espejismo de la terrenidad, intenta hacernos sentir el carácter limitado e imperfecto de los bienes temporales, aunque se trate de los más preciosos de la tierra: «y todo eso no es más que un consuelo para los desdichados y no la recompensa prometida a los elegidos», *et haec omnia miserorum sunt damnatorum solacia non praemia beatorum (Civ. Dei,* XXII, 24, 5); algo, en suma, que no va más allá del vaso de vino que, en la

mañana de la ejecución, solía ofrecerse a los condenados a muerte.

Hay en esa forma de hablar un tanto de inflación retórica, excusable en la medida en que la inspiración profética se encuentra a veces forzada a acudir a ella a fin de transmitir un mensaje paradójico, una verdad difícil de entender. Y puede hacerse todavía necesario a veces recordar a los hombres demasiado apegados a los alimentos terrestres y a su prestigio equivocado, que todo eso, en relación con la finalidad suprema de la existencia, es de otro orden, o, utilizando la metáfora matemática de Pascal, decirles que tiende prácticamente hacia cero. Al hablar así, el tiempo de la historia, como el espacio cósmico, donde se juega el destino de la humanidad, no aparece más que como una pura ocasión de hacer penitencia, de mantener fidelidad, firmeza y constancia, de ejercer la virtud, de crecer en santidad, sin que la obra propiamente temporal realizada en el curso de esa breve peregrinación tenga en sí misma un determinado valor: el «mérito» (y, en este contexto, esa palabra puede hasta chocar), el mérito puede ser el mismo sea que se haya jugado a la pelota durante un rato de recreo, que se haya barrido escrupulosamente el patio del convento, que se haya guiado acertadamente a una gran nación en una hora trágica de su destino, o que, en el caso de un artista o de un sabio, se haya hecho avanzar el espíritu humano hasta las cimas

más altas que le es dado alcanzar, en el interior, claro está, de la naturaleza creada.

De esa forma, el cosmos y su historia se nos presentan sólo como un teatro, como un escenario en el que se representa el drama espiritual de la humanidad, como un campo de entrenamiento o un lugar de maniobras para la tropa de los santos: una vez terminada la aventura espiritual, el mundo y el tiempo se suprimen por inútiles, «y los cielos se enrollan como se enrolla un pergamino» (Is 34, 4; Apc 6, 14), como se enrolla una alfombra una vez que ha terminado la sesión de gimnasia. Sería fácil multiplicar los que apuntan hacia un estado de espíritu como ése, desde la Escritura o desde los Padres hasta los «escatológicos» de las generaciones contemporáneas: la historia como evolución hacia la nada, como río que arrastra, en su corriente irresistible, hacia la muerte a los hombres ocupados en las obras mortales...

Todas esas fórmulas, no desprovistas de una vertiente polémica, han nacido con la intención de recordar al hombre que no está en la tierra sólo para cumplir las tareas que ésta le imponga. Pero, señalémoslo de nuevo, hay que evitar pasarse al otro extremo y concluir que todo lo que el hombre realiza durante su breve estancia terrestre no tiene valor en sí por el resultado obtenido, sino solamente por su utilidad con respecto al progreso espiritual. Volveré a citar, una vez más, una anécdota de los Padres del desierto.

Juan Casiano nos presenta a un anacoreta que vivía en tal soledad, que las cestas de hojas de palmera que fabricaba para obedecer la ley del trabajo se amontonaban hasta el punto de obstruir su celda; al cabo del año se deshacía de ellas prendiéndoles fuego y comenzaba de nuevo (*Inst.*, X, 24). He escogido este ejemplo porque se ve claramente que se trata de un caso límite: si la cestería era, en efecto, la ocupación favorita de los solitarios de Egipto, sabemos, por otra parte, que ese trabajo se insertaba normalmente en el circuito económico del país copto; las cestas que los monjes fabricaban tenían una utilidad, un valor económico, y el dinero que se sacaba con ellas servía para comprar ese mínimo de víveres o de tejidos sin el cual, incluso instalado cerca de un vergel de dátiles, el eremita no habría podido vivir, y el remanente, si lo había, se destinaba a atender a los pobres.

El cristiano debe guardarse de un falso angelismo, siempre teórico, pues la práctica cotidiana de la vida lo desmiente más bien pronto. Somos, ciertamente, los discípulos de aquel que, ante Pilatos, afirmó solemnemente: «Mi Reino no es de este mundo» (Io 18, 36). Pero un poco más arriba, en el mismo Evangelio de Juan, Jesús no quiso pedir al Padre que sacase a sus discípulos del mundo (17, 15). La situación de aquellos primeros discípulos, y la nuestra, es compleja, como bien lo pone de manifiesto el concepto sintético de escatología incoativa que nos ha servido para de-

finirla: en un sentido excelso, los cristianos no pertenecemos ya a este mundo, como el mismo Cristo no es de este mundo (Io 17, 14), pero estamos en este mundo (17, 11).

Estamos, por nuestra condición humana, insertos en el mundo, es decir, en la temporalidad, en la historia, y, concretamente, en la de un cierto medio social, en la de una nación o de un imperio y en la de una civilización. Nadie escapa de ellos, nadie, sin engañarse, puede pretender escaparse. Las virtualidades de nuestra naturaleza humana no se actualizan, el hombre que yo soy no llega a ser verdaderamente hombre más que a partir del momento y en la medida en que esas virtualidades toman forma, utilizando los medios de acción que le proporcionan las diferentes técnicas existentes en su medio y en su civilización: Mozart no hubiese sido más que un músico en potencia, si su padre no lo hubiese sentado, cuando era un niño, delante de un clavecín bien afinado, si no hubiese aprendido armonía y contrapunto, si no hubiese conocido a Bach y a los maestros del repertorio clásico...

Aunque nuestra inserción en determinado momento de la historia universal nos haga vivir en el seno de una civilización poco adaptada a las exigencias cristianas, e incluso sistemáticamente hostil al cristianismo, no resulta fácil romper los lazos de solidaridad que nos unen a ella. Con la perspectiva del tiempo, el historiador puede darse cuenta hoy del carácter contradictorio, y en reali-

dad falaz, de la posición, en apariencia lógica, asumida por aquellos cristianos rigoristas, de los que es un buen ejemplo Tertuliano, que vivían en el Imperio romano de los tres primeros siglos. Toda la civilización aparecía contaminada por el paganismo, desde las costumbres más humildes de la vida cotidiana (la forma de comer y de beber, de vestirse) hasta las instituciones más elevadas (el mismo emperador, del que no se podía concebir que pudiese algún día convertirse a la verdadera fe). Y no faltaron cristianos que, frente a todo eso, proclamaran bien alto que el discípulo de Cristo no debía tener nada en común con ese mundo mancillado por la idolatría.

Sí, pero, al mismo tiempo, tales cristianos, y Tertuliano el primero, vivían confortablemente en ese tranquilo mundo romano del Alto Imperio, disfrutando del orden que imponía una Administración relativamente liberal, utilizando todos los servicios públicos puestos a su disposición, frecuentando el foro, el mercado, las termas... *(Apol.*, 42, 2). Podían contentarse con rezar, manteniendo las manos puras, por el Emperador y por la salvación del Imperio, negarse a mancharse con un ejército considerado al servicio de los falsos dioses, enorgullecerse de aplicar al pie de la letra el precepto sagrado de «No matarás», porque otros, en su mayoría paganos, se enrolaban en las legiones y en las *auxilia* para guardar el *limes*, la frontera, frente a los bárbaros.

Radicalmente pagana era la cultura que se en-

señaba en las escuelas, y por eso algunos sostenían que el cristiano no debía enseñar en ellas. Pero Tertuliano había recibido su educación en ellas, y con la dialéctica, la retórica y la maestría verbal que había adquirido durante sus años de aprendizaje, defendía e ilustraba su fe cristiana y su propia intransigencia..., tanto que, a fin de cuentas, no se atrevía a prohibir a los cristianos que asistiesen como alumnos a esas escuelas que les vedaba como maestros.

5

Nuestra jornada terrestre

Por el hecho de nuestra condición temporal, estamos embarcados en la historia, somos en ella necesariamente actores y no simples espectadores y testigos (ya que, como antes señalábamos, negarse a actuar es actuar de la peor forma). Seremos juzgados por lo que hayamos sabido hacer durante nuestra breve estancia terrena; como obreros de la primera hora o de la undécima, tenemos que trabajar: y la viña del Señor de la que habla la parábola (Mt 20, 1-8) es, para cada uno de nosotros, el campo de acción en el que nos sitúa la historia. Es por ello por lo que, al rogar para que venga su Reino, tenemos que rogar también para que, ayudándonos la gracia, «apren-

damos a contar bien nuestros días» y para que «afiance la labor de nuestras manos» (Ps 90 [89], 12, 17).

Pero, ¿cuál puede ser esta obra histórica a la que estamos así invitados? Hay que enfrentarse aquí a la realidad en su dura simplicidad y abandonar el terreno de la especulación abstracta: ¿qué puede significar «trabajar por el advenimiento del Reino, por la construcción de la Ciudad de Dios», sino esforzarnos en obedecer cada vez mejor a la ley evangélica, esa ley que recoge, para llevarla a perfección, la tradición heredada del Antiguo Testamento y que se resume en dos palabras: el amor a Dios y el amor al prójimo? Y, como pone de manifiesto la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29 ss.), mi prójimo es aquel sobre el que mi generosidad se manifiesta capaz de actuar considerándolo como prójimo, es decir, todo hombre, cualquiera que sea, todos los hombres... Esa es toda nuestra Ley, en la que el segundo mandamiento es semejante al primero (Mt 22, 39), y, en cierto modo, goza de una posición privilegiada en el orden de la acción, *ordine faciendi,* como señala San Agustín al comentar el versículo 1 Io 4, 20: «Si a ese hermano que ves no lo amas, ¿cómo podrás amar a Dios, al que no ves?» *(Tract. in Joh.,* 17, 8).

Es importante que el lector advierta en una referencia como esta que acabo de hacer a San Agustín, algo más que el reflejo condicionado propio de un erudito o que el homenaje que un

discípulo tiende a rendir a su maestro: con respecto al problema central que aquí nos ocupa, el agustinismo, y es ésa su función dentro de la tradición cristiana, tiene un mensaje específico que debe transmitir y recordar con insistencia: ese doble y único amor «debe ser objeto constante de nuestro pensamiento y de nuestra meditación, es a eso a lo que hay que agarrarse, es eso lo que hay que hacer, lo que hay que conseguir», *haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt (Ibíd.)*.

Nada debe quedar fuera de esta empresa, ni de hecho ni de derecho (excepto, naturalmente, el pecado); nadie tiene derecho a hacer de su vida dos partes a fin de entregar a Dios sólo una de ellas: «El que te ha dado el ser, lo pide todo de ti», *totum exigit te, qui fecit te (Serm.* 34, 4 [7]). Y también «Al mandarnos amarle con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todo nuestro espíritu, Dios no ha dejado al margen de ese amor ninguna parcela de nuestra vida en la que podamos reposarnos en la posesión de alguien distino de El; todo lo que podamos ser capaces de amar debe ser arrastrado como por un torrente, por ese torrente de amor verdadero de Dios, que no permite ningún escape que pueda menguarlo», *illam dilectionem Dei quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuitur (De doctr. christ.*, I, 22 [21]).

Una vez comprendido esto, resulta claro que nada hay en la obra del hombre, en nuestros tra-

bajos y en nuestros días, que pueda decirse neutro, que permanezca indiferente o extraño a la acción de los combates de Cristo («Siéntate a mi derecha en tanto hago de tus enemigos un pedestal para ti», Ps 109, 1): en última instancia, todo lo que podemos hacer, todo lo que se realiza en la historia, pertenece, de alguna manera, o bien a la Ciudad de Dios, o bien a la «ciudad» adversa. No hay un tercer campo, al menos en el mismo plano, pues supone cambiar radicalmente de perspectiva cuando pasamos a hablar de lo que yo llamaría el dato empírico de la historia, objeto específico de la investigación no ya del teólogo, sino del historiador de oficio (acontecimientos de duración más o menos larga, ciudades, imperios, civilizaciones).

Recordemos aquí nuestros análisis precedentes sobre la ambivalencia del tiempo y el misterio de la historia: lo que caracteriza a este «dato empírico» es el carácter provisionalmente inextricable de la combinación de los dos componentes que aquí se reencuentran, Ciudad de Dios, ciudad del mal, *perplexae quippe sunt istae duae civitates*... Toda acción histórica se nos aparece como susceptible de ser analizada o incluso de ser descompuesta en la una y la otra, de la misma forma que se separan los iones mediante la electrólisis, supuesto siempre, claro está, que un tal análisis o descomposición no es, de hecho, concebible más que en la consumación escatológica o en el pensamiento divino. Lo que importa ahora señalar es

el carácter absolutamente general de un principio como el que hemos formulado antes: nada debería y, una vez reconocida la parte del fracaso desolador que introduce el pecado, nada debe quedar ajeno a la preparación del Reino, al crecimiento de la Ciudad de Dios; en toda acción humana se puede descubrir en el centro y en la raíz el proyecto de realizar un valor que, de alguna manera, participa en los valores absolutos.

6

TÉCNICA Y ABSOLUTO

Recurramos a un ejemplo muy a la mano, el del terreno al que de ordinario se aplica más frecuentemente la palabra «historia»: el de la vida política. ¿Qué es una acción política auténticamente sana sino un esfuerzo para hacer que haya menos injusticia y más paz entre los hombres, que la unidad prevalezca sobre la división, el orden sobre lo arbitrario, que el egoísmo ceda paso al bien común, que el sufrimiento retroceda en favor del bienestar...? ¿Cómo no advertir en ese esfuerzo por introducir un poco más de justicia —justicia que seguirá siendo necesariamente una justicia humana, imperfecta y limitada— un reflejo de la Justicia increada, la *tsedeq*, de que habla

la Biblia, un atributo divino, un valor absoluto?

Para estar seguro de ser comprendido, tomaría un ejemplo lo más concreto posible: el de los ciudadanos de los países europeos que, a lo largo de las recientes guerras coloniales, han tomado parte a favor de la independencia de los pueblos oprimidos, y eso a pesar de la frecuente oposición no desdeñable de su propio gobierno y de un amplio sector de la opinión de su propio país. Entre los ciudadanos que actuaron así había cristianos que tomaron esa posición no porque estuviesen movidos fundamentalmente por una visión interesada, aunque fuera de signo elevado, como sería el pensar que su testimonio y su acción podrían en el futuro hacer más fácil la evangelización de esos países animistas o musulmanes (aun suponiendo que esa idea aflorara a sus conciencias, no era, en su pensamiento, más que un corolario lejano); tampoco llegaban a esa decisión porque un examen de la coyuntura histórica y un cálculo de las fuerzas mundiales les llevase a juzgar la descolonización como una cosa inevitable (aunque esas consideraciones de orden técnico hayan podido reforzar en ellos una decisión tomada de antemano): era, ante todo, porque consideraban que la causa que iban a apoyar y estaban apoyando era una causa justa, porque veían que el derecho a la independencia y a la manifestación de los caracteres nacionales es un derecho estricto, porque pensaban que la situación en la que estaban los colonizados era un atentado a la dignidad

del hombre. Y era eso lo que dotaba a su postura de un elemento de valor absoluto.

Los mejores de tales hombres no estaban cegados hasta el punto de idealizar su causa: se mostraban dispuestos a reconocer que los combatientes de la libertad no eran puros y que también ellos llegaran quizá a cometer crímenes, y a dar testimonio de que, por otra parte, la obra colonizadora no era completamente negativa y había dado algunos resultados intrínsecamente buenos. Pero no dejaban de percibir que la acción impone esa nitidez en la elección que se llama decisión. ¡Vergüenza para el que utilice el principio de ambivalencia que antes hemos expuesto para abstenerse de escoger! (lo que, como hemos dicho, es escoger de algún modo: en el ejemplo citado, eso hubiese significado tomar partido por la colonización y contra la independencia).

Tiendo a pensar de buen grado que el punto de partida para la acción política y más generalmente histórica (el aspecto positivo, la afirmación y el desarrollo de los valores suelen venir más tarde) es el carácter literalmente, específicamente, in-soportable, in-tolerable del mal: disminuir el sufrimiento, la injusticia, el pecado, es para nosotros, una vez que hemos percibido que esa disminución puede conseguirse, un deber imperioso que no tolera ni la indiferencia ni la desidia.

Si uno encuentra a un herido al borde del camino, no puede dejar de detenerse: en este punto, el Evangelio y la ley de los hombres están de

acuerdo en eso (la falta de asistencia a una persona en peligro está penada entre nosotros por la ley). Pues bien, a partir de este caso de la experiencia cotidiana (hay menos bandidos por los caminos que en los tiempos del buen samaritano, pero más accidentes de circulación), resulta fácil generalizar y elevarse a los problemas más complejos de la guerra y la paz entre las naciones, de la justicia social...

Este amor pleno que debería animar todos nuestros actos, ha de ser un amor real, no una mera veleidad o una teoría, y, por tanto, traducirse en hechos. Sea lo que sean las fórmulas, en apariencia contrarias, que puedan entresacarse de aquí y de allí de las obras de algunos moralistas clásicos, una moral de la intención no es una moral verdaderamente cristiana, como lo ponen claramente de manifiesto las palabras severas de la Epístola de Santiago (2, 15-16), a las que ya nos hemos referido: «Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijere: 'Id en paz, que podáis calentaros y hartaros', pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría?»

La espiritualidad cristiana tal y como algunos la han vulgarizado, no sin degradación, no ha recordado cuanto debía esta exigencia fundamental y ha descuidado la categoría de la eficacia temporal, histórica. El peligro en que puede incurrir un autor espiritual es imaginar que ha llegado

demasiado rápidamente al límite, es decir, en no respetar el misterio de la escatología y las servidumbres que se desprenden del retraso impuesto a su cumplimiento. En una palabra, en que se considere autorizado a situarse en el punto de vista de Dios abandonando el del hombre, todavía *in statu viatoris*. No basta para que un acto realizado por nosotros (y eso es cierto de todo acto histórico, comenzando por los de la vida más cotidiana) pueda ser cargado a crédito en la cuenta «Ciudad de Dios», el que una buena voluntad general lo haya consagrado a este fin superior, por una ofrenda general, un «Dios mío te lo ofrezco», al comienzo y al final del día o de la acción. Eso es bueno, pero hace falta algo más: una espiritualización superficial y como impuesta desde fuera corre casi siempre el peligro de no impregnar en profundidad la misma acción y detenerse en el nivel de un simple deseo piadoso, si es que no degenera en puro verbalismo.

De la misma forma que, más arriba, nos referimos a la condición humana y a sus leyes, debemos señalar ahora que hemos de respetar la naturaleza de las cosas. La preocupación por eficacia nos remite, en efecto, al orden de la técnica: este amor que, a imitación del amor que Dios ha manifestado por mí, quiero profesar a mi prójimo, a mi hermano, o bien será etéreo, sin efectos prácticos, o bien, para actualizarse, deberá tomar forma y articularse a través de una de las técnicas que la civilización en la que me encuentro me

permite dominar. No deseo recargar estas reflexiones con muchas precisiones eruditas; sin embargo, no resultará inútil recordar de pasada que la noción, tomada en un sentido muy amplio, de «técnica», no sólo se aplica en el terreno industrial, sino también a la ciencia, al arte, al pensamiento; y que ha llegado hasta nosotros directamente de la tradición clásica: la voz «técnicas» traduce el vocablo griego τέχναι, y el latino *artes*.

La mentalidad corriente de algunos ambientes sociológicamente cristianos deberá hacer un esfuerzo de renovación especialmente vigoroso y podrá recibir lecciones de la sociedad profana que nos rodea: no se ha reconocido, en efecto, ni respetado suficientemente la existencia de un nivel ontológico propio del dominio de la técnica (¿no ha habido acaso superiores religiosos que han llegado a aceptar, demasiado fácilmente, que, entre sus súbditos, la virtud de la obediencia bastaba y podía suplir la falta de competencia?). Si no queremos contentarnos con salpicar nuestras actividades con intenciones piadosas, sino que, por el contrario, aspiramos a que el valor —en términos «Ciudad de Dios»— se inserte en el interior y como en el corazón de nuestra acción, es necesario que nuestro esfuerzo de espiritualización respete, antes de ordenarla según ese designio último, la autonomía de la técnica, que tiene sus leyes propias, su lógica interna y, también hay que decirlo, su inercia, su pesadez.

Volvemos a encontrar aquí el aspecto social,

colectivo, de la condición humana. Nuestras obras más personales, en la medida en que realmente, honestamente, se muestren eficaces, no son separables de las estructuras de la civilización ambiente: ésta nos ofrece, como campo de acción, un cierto número de técnicas llegadas a un determinado grado de desarrollo como consecuencia de una evolución frecuentemente larga y compleja; a nosotros nos corresponde hacernos con estos útiles, sacar el mayor partido posible de ellos, ordenarlos, en virtud de esa finalidad superior que debe animarnos, y a cuyo servicio queremos que se consagre toda nuestra vida. Así, uno de los libros inspirados, el Eclesiástico o Libro de Sirac, hablando de la medicina, subraya que si bien la enfermedad viene en definitiva de Dios, también ha sido El quien ha creado al hombre capaz de obtener la ciencia del médico (38, 1-8). Una sana teología no puede aprobar lo que, por ejemplo, hacen los Testigos de Jehová, que pretenden remitirse a Dios y se niegan a ejercer la capacidad técnica de que Este ha dotado al hombre.

Y lo que es evidente respecto a la medicina psicosomática, debe extenderse a la medicina social: en la medida en que el desarrollo de las ciencias humanas, la economía política, por ejemplo, nos pone en las manos un medio de actuar sobre el cuerpo social, ignorado por las generaciones anteriores —de la misma forma que habían ignorado la asepsia o los antibióticos—, debemos

usar esos medios a fin de aplicarlos a la curación de los males que sufre ese cuerpo. No se debe, como algunos han hecho a veces, oponer ciencias sociales y caridad cristiana, dándole a esta última el sentido vulgar y empobrecido que, en algunos ambientes, ha acabado por asumir la voz que traduce el *agapé* neotestamentario. La caridad encuentra en toda época campo donde ejercitarse: «Hay siempre pobres entre vosotros». Sin hablar del bajo proletariado sobre el que se apoya la prosperidad de las grandes naciones más desarrolladas, y cuya existencia condiciona la liberación relativa de una *élite* del estamento obrero, ¿no vemos ya apuntar el día en que los hospitales psiquiátricos sean tan numerosos como lo fueran en el pasado las prisiones y los campos de deportación? Todo posible sistema de ordenación de la ciudad terrestre trae inevitablemente consigo la aparición de un porcentaje apreciable de inadaptados, de fracasados —de desdichados—, a quienes podrán siempre socorrer los corazones generosos. Pero, repitámoslo, descuidar las técnicas de prevención y de seguridad sociales que están a nuestro alcance sería tan condenable como el dedicarse exclusivamente a la oración cuando podemos echar mano de sueros y de vacunas.

Ya lo hemos dicho: las técnicas de que dispone toda civilización son resultado de una evolución compleja en la que han tomado parte muchas series causales, unas interiores a la misma técni-

ca, otras que responden a influencias diversas añadidas por la civilización en el seno de la cual cada técnica se ha desarrollado. Todo ello explica que se nos impongan con una necesidad bastante comparable a la de la naturaleza física; no es que no podamos, sobre todo a la larga, modificarlas e influir en su evolución, pero toda posible influencia tarda en producir sus efectos. Las revoluciones más brutales y más ambiciosas han tenido que contar, a fin de cuentas, con esa inercia: pensemos en los excesos delirantes del *Proletkult* en los primeros años del régimen soviético; la experiencia puso de manifiesto que no era tan fácil crear de nuevo por completo un nuevo tipo de cultura y un sistema de educación; desde febrero de 1921, Lenin volvió a recomendar a la juventud rusa el estudio de los clásicos, concretamente Pushkin y Nekrassov [2]. El desarrollo y el estado actual de las diversas técnicas impone un esquema, con frecuencia rígido, a nuestra acción y limita mediante él la eficacia de nuestros esfuerzos. Demos sólo dos ejemplos. No era fácil ser, en el momento en que florecía el capitalismo liberal, un «patrón cristiano»; no bastaba con querer serlo, con colocar un crucifijo en los talleres, con facilitar la práctica religiosa, con organizar y financiar las obras de caridad; integrado en la estructura de ese determinado sistemá económico (y forzado a actuar de manera que el

[2] L. FISCHER, *Lénine*, París, 1966, pág. 355.

negocio prosperase, que resultara viable), no podía evitar comportamientos que objetivamente resultaban explotadores, fuente de injusticias y de miserias; por mucho que quisiese de todo corazón trabajar para el advenimiento del Reino, de hecho, a pesar suyo, contribuía, en ocasiones, a acrecentar la extensión del mal sobre la tierra. Tal fue —y éste es nuestro segundo ejemplo también— el destino de los primeros emperadores cristianos: no bastaba con añadir a los estandartes imperiales el monograma de Cristo rodeado por una corona de laurel, para que, de repente, el Bajo Imperio dejase de ser esa trágica máquina totalitaria, instrumento de terror policial y fiscal.

En los dos casos, hubiera hecho falta que se hubiese podido cambiar el sistema mismo: era necesario trabajar eficazmente, poco a poco y casi insensiblemente, para transformarlo; pero, en ambos casos, la medicina social no estaba todavía lo suficientemente elaborada como para que ese esfuerzo pudiera ser coronado por el éxito. La situación era, en cierto modo, parecida a la que conoció la medicina propiamente dicha con respecto a la viruela, la «muerte roja», antes de Jenner, o con respecto a la difteria, antes de Roux y Ramón.

Queda así de manifiesto el sentido renovado, profundo, con el que debemos considerar los preceptos de la moral tradicional relativos al «deber de estado» que recordábamos más arriba: no

basta, para acelerar el advenimiento del Día del Señor, con ofrecer a Dios un trabajo terminado con el máximo de conciencia profesional; hace falta, además, que esa obra, en sí misma y por sí misma, tenga un valor propio, que contribuya eficazmente a disminuir la presencia del mal, del sufrimiento, de la injusticia y del pecado entre los hombres, que contribuya eficazmente a desarrollar una positividad que contrapese el mal, un mayor bienestar que pueda verdaderamente cantar la gloria de Dios. Y todo eso dependerá, en gran parte, de nuestra competencia técnica, de la atención que les prestemos a las leyes propias de ese campo, de ese nivel específico del «arte».

Ni que decir tiene que un tal programa requiere también inteligencia, iniciativa, capacidad de invención, de creación. A nosotros nos corresponde estar atentos a los «signos de los tiempos», σημεῖα τῶν καιρῶν (Juan XXIII recordó solemnemente esa expresión de Mt 16, 3), explotar a fondo la coyuntura en lo que tiene de favorable; lo que, como ya antes comentábamos, coincide con el que cabe atribuir a la ἐξαγοράζεσθαι de San Pablo (Eph 5, 16; Col 4, 5). Debemos sacar el mayor partido posible a las posibilidades que ofrece la evolución natural de las técnicas. Ciertamente, repitámoslo, no siempre ese programa resulta fácil, «pues los tiempos son malos», y no todas las situaciones en las que nos pone la historia son cómodas:

razón de más para estar alerta y aprovechar todas las oportunidades. Y ello en todos los terrenos de la actividad humana. Digámoslo una vez más: en último término, no hay nada en la actividad humana, no hay ningún aspecto de la historia que no sea susceptible del juicio escatológico que la descompondrá según lo que en ella haya de contribución o de oposición al progreso de la Ciudad de Dios. Nada escapa a este compromiso: en definitiva, nada en la historia es propiamente «profano», neutro, todo en ella acaba siendo ya santificado, ya profanado.

El juicio escatológico de valor que recaerá sobre nuestra acción en la historia considerará a esa acción en su realidad concreta, en su inserción en la vida y en su entramado complejo de estructuras superpuestas: la vida personal, los diferentes niveles de la vida colectiva cuyo ámbito se extiende progresivamente hasta convertirse en ese fenómeno de gran amplitud como es la civilización. La teología de la historia que venimos desarrollando no necesita detenerse en las distinciones, clásicas en otros campos de la teología, entre naturaleza y sobrenaturaleza, temporal y espiritual, profano y sagrado o, hablando más concretamente, entre lo que es expresión directa del Reino de Dios y lo que afectaría sólo al bien propiamente terreste del hombre, ya que ciertamente cabe considerar este fin en sí mismo, en tanto que constituye un fin intermediario, subordinado al

fin supremo, que es, claro está, el destino sobrenatural de la humanidad. Ni que decir tiene, por supuesto, que no nos oponemos a esa distinción, que tiene un claro valor de verdad y una legítima aplicación a otros niveles; pero una cosa es el análisis de la estructura ontológica del ser, y otra el juicio histórico que versa sobre la acción humana considerada, no en sus componentes, sino en su totalidad.

Me parece que aquí el agustinismo tiene algo que decir y un papel que desempeñar en la espiritualidad cristiana de nuestro tiempo. Se ha señalado con frecuencia que San Agustín manifiesta una clara tendencia a identificar el fin supremo con el fin único, a no detenerse en las etapas intermedias del itinerario que conduce el hombre hacia Dios, que hace del hombre pecador un hombre salvado. Un agustiniano sentirá siempre inquietud al ver que el filósofo detiene su paso para definir esa etapa intermedia que sería el nivel propiamente humano de la acción temporal: teme, en efecto, que se entretenga demasiado complacientemente en este nivel, olvidando la urgencia de elevarse más alto. ¿No es ciertamente ése un plano inclinado por el que se desliza demasiado fácilmente el débil corazón del hombre? Y hoy, sobre todo, ¿no es la tentación la que nos amenaza constantemente en nuestro mundo descristianizado, en esta civilización tan apasionadamente orgullosa de su poder y de sus realizaciones

terrenas, tan obsesionada por sus problemas y acaparada por sus exigencias?

Siempre ha sido ilusorio imaginar que cabe aislar existencialmente, y no sólo por la vía de la abstracción, un campo o recta de la naturaleza humana, en el que el hombre se pudiera encontrar a gusto para cumplir su oficio de hombre y en el que, en particular, el cristiano pudiese fácilmente ponerse de acuerdo con todos los hombres de buena voluntad para trabajar con ellos en una obra común. No, no resulta fácil para el cristiano sentirse a gusto en el mundo. Como todo hombre de ideales, el cristiano no puede llevar sus alianzas hasta contradecirlos: siempre acaba llegando, incluso demasiado pronto, el momento en el que el proyecto concebido en común se deforma, en el que los medios que se quieren emplear comprometen el fin perseguido, en el que la violencia, la voluntad de poder, el mal, en definitiva, amenazan con predominar y en el que resulta necesario decir no.

El agustinismo protesta con todas sus fuerzas contra el olvido de la situación histórica, concreta, en la que se encuentra el hombre después de la caída y antes de la Redención. El historiador, desgraciadamente, no tiene más remedio que darle la razón. Tomemos el caso más fácil de observar, el de las relaciones entre la Iglesia, como sociedad visible, y el Estado temporal: ¡qué breves han sido los períodos en que ha habido acuer-

do entre ambas realidades!; me refiero, claro está, a equilibrios reales, no ilusorios: ¡son muchos, en efecto, los regímenes que *han creído* ser «cristianos»!... En cualquier caso, ¡qué breves han sido! Pensemos, por ejemplo, en la época de Constantino: en el momento de la clausura del Concilio de Nicea, todos los problemas parecían resueltos; tres o cinco años más tarde, los amigos de Arrio, después del mismo Arrio, disfrutaban de la gracia imperial y la ortodoxia se había vuelto sospechosa, si no perseguida...

Hablando de una forma más especulativa, ¿con respecto a qué naturaleza humana, con respecto a qué hombre cabría esperar esa dirección antes mencionada? Empíricamente, históricamente hablando, no conocemos más que la naturaleza caída por el pecado y a la que la gracia se esfuerza por sanar y por levantar; no nos tropezamos nunca con el hombre en una situación estable, en un estado que se deje definir y situar, sino en pleno combate, en pleno drama, desgarrado, disputado por la condena y la salvación. Este es un dato elemental que no debemos perder de vista, porque se corre el riesgo de olvidar que todas las actividades temporales, incluso aquellas cuyo objeto inmediato no concierne más que a los problemas propios de la vida de aquí abajo —nuestra vida en tanto que terrena—, no existen más que en un sujeto humano, y este hijo de Adán es el mismo que está llamado a ser hijo de Dios. Todas las

actividades de orden técnico no existen en estado aislado, están insertas en la vida de los hombres, integradas en su destino. Y éste está más allá del horizonte de la tierra.

7

Jerarquía de las técnicas

Como toda verdad profunda, el principio que acabamos de asentar debe ser manejado con cierta precaución so pena de verlo reemplazado por su caricatura. Si todo puede, y debe, ser puesto al servicio del Reino que tiene que venir (y que está ya, en un cierto sentido, incoativamente, presente entre nosotros), sería necio y burdo colocar todas las técnicas en un mismo plano. Hay una jerarquía entre ellas como consecuencia de su misma naturaleza, según sean más o menos directamente susceptibles de orientación y de impregnación espirituales. Si el lector me pide que esboce esa clasificación, le propondría distinguir, en líneas generales, cuatro grandes categorías, con respecto a cada una de las cuales señalaré brevemente la ambivalencia que las acompaña y en virtud de la cual pueden transformarse, incluso completamente, hasta unirse al bando del enemigo.

1.ª En la cumbre, la contemplación, la oración y todo el conjunto de manifestaciones de la vida propiamente religiosa. Aquí el peligro que hay que temer es el que han puesto en evidencia, esta vez con razón, las críticas de la falsa «religión», de esa en la que la virtud se convierte en fariseísmo; la oración, en desfogue del egoísmo; la práctica, en rutina o conjuración mágica. Desprovisto de su exageración y de su verbo polémico, el *Honest to God* de John A. T. Robinson traduce bastante bien el versículo paulino de Gal 6, 7: «No os engañéis; de Dios nadie se burla» [3].

2.ª Inmediatamente debajo, las técnicas más directamente aptas para elevar al hombre a lo más alto de sí mismo y para orientarlo hacia la esfera precedente de actividad: de un lado, el pensamiento especulativo, la filosofía, la ciencia (en tanto que conocimiento de la estructura y de las posibilidades del cosmos creado, y no en tanto que medio de acción sobre éste); de otra parte, el arte y la experiencia estética. A ambos niveles la tentación puede surgir, y fuertemente, incitando a quitarles de forma blasfema a una u otra de esas actividades su halo espiritual para convertirlas en ídolos.

3.ª Vienen a continuación las técnicas de orden político, social, económico (con las que cabe rela-

[3] Para una crítica más a fondo de Robinson y sus seguidores, puede verse José Luis Illanes, *Hablar de Dios*, Rialp, 2.ª ed., Madrid, 1974.

cionar la higiene, la medicina...), que se ocupan específicamente de ordenar la vida humana en tanto que temporal y deben esforzarse en hacerlo lo mejor posible, dentro de los límites de nuestra condición. No parece necesario aquí, para marcar la ambivalencia de esas realidades, remitir al lector a la *Ciudad de Dios* y a su dura crítica de la voluntad de poder, *libido dominandi,* ya que las perversiones posibles son evidentes y están ampliamente documentadas por la experiencia histórica: no hay ningún aspecto de estas técnicas que no pueda ser puesto al servicio de una mala causa. Los antiguos no conocían ni la heroína ni el L.S.D., pero sabían que la farmacopea elaboraba tantos productos nocivos como remedios, *tot genera venenorum quot medicamenta* (XXII, 24, 3).

4.ª Por último, en la base, las técnicas a primera vista más opacas, como la agricultura, la industria, y, en fin, todo aquello que el hombre contemporáneo tiende a pensar, ante todo, cuando pronuncia la palabra «técnica», pero que no reciben plenamente valor, desde nuestra perspectiva, más que en la medida en que están efectivamente puestas al servicio del hombre, en tanto que hombre, a fin de capacitarlo para emplear mejor las técnicas de los grados superiores. Es fácil imaginar todo lo que podría decirse sobre este tema y el juicio crítico que la teología de la historia puede emitir sobre nuestra civilización industrial

en la que las técnicas terminan por erigirse en finalidades autónomas, dejando al hombre encadenado a su servicio, convirtiéndolo de señor en esclavo, sometiéndolo a esas máquinas que habían sido concebidas para liberarlo.

Todo ello no es, ciertamente, más que un esbozo aproximado y muy somero. Habría que distinguir, para avanzar más en nuestro análisis, las diversas aplicaciones de que es susceptible una misma técnica, y en virtud de las cuales puede encajar sucesivamente en diversos grados de nuestra escala. Consideremos, por ejemplo, la cocina; si se la definiese simplemente como el arte de preparar los alimentos, habría que situarla entre las técnicas de nuestra cuarta categoría, poniéndola en relación con ese «bien elemental de la naturaleza» que es la salud del cuerpo. Pero señalemos que, como tal, es ya susceptible de un juicio de valor: no basta con calmar el hambre, sino que hay que asegurar una dieta equilibrada; y de hecho, ciertas civilizaciones, en determinados momentos de su historia, no han sabido cumplir ese primer fin: en muchas tribus bantúes, el niño, destetado a destiempo, carece de proteínas; el arroz descascarillado de los asiáticos, desprovisto de vitamina B_1, los expone al beriberi.

Mas aun esa misma técnica puede elevarse, en los países civilizados, hasta el nivel del arte, como ocurre en China o también en la misma Francia. Bastaría hojear a los novelistas galos para

advertir que la descripción de una cuidada comida es uno de los medios a los que recurren para evocar la cultura francesa; así ocurre, por ejemplo, con J. R. Bloch en *Sibylla,* o con B. d'Astorg en *La Jeune fille et l'Astronaute.* A este nivel, la ambivalencia surge de nuevo: el mal puede prevalecer si se pone este arte al servicio de la concupiscencia —la gastronomía se convierte entonces en una forma de cultivo sistemático de uno de los siete u otro pecados capitales— o de la vanidad; pero también puede convertirse en uno de esos refinamientos mediante los cuales el hombre se muestra civilizado, levantando hasta el plano de la estética y de la vida de relación esa función puramente biológica y, en resumidas cuentas, animal, que es la nutrición.

Pero incluso matizándola hasta donde parezca necesario, esta noción de una jerarquía de las técnicas no es suficiente para llegar a un juicio definitivo: la contribución más o menos directa, más o menos sustancial, de un acto histórico a la culminación de los tiempos no está sólo en función del lugar ocupado en nuestro inventario por la técnica respectiva. No es cierto, por ejemplo, que la música, al convertirse en música religiosa, pasando, por tanto, de la segunda clase a la primera, esté más consagrada por ello al servicio de Dios. Citemos un ejemplo ya clásico: el dúo *La ci darem la mano.* Técnicamente, ese dúo constituye una escena de *opera buffa* y, ateniéndose

al libreto, puede ser incluso considerado «uno de esos lugares comunes de moral amatoria» frecuentes en ese género musical: hablando claramente, se trata de una escena de seducción, pero puede ocurrir que un aficionado a la música obtenga, al repetir sobre el teclado esa página de Mozart, una experiencia espiritual auténtica: en ese momento esa música será para él la más elevada, religiosa en su esencia. En cambio, una ejecución pública, aunque sea dentro de un marco litúrgico, de un *Magnificat* barroco, orquestado demasiado espléndidamente, realizado demasiado brillantemente, puede hacernos descender al nivel de la música profana, o profanada.

8

La noción de «usus»

El papel, el alcance o el valor de un acto histórico no depende solamente de sus caracteres técnicos considerados en sí mismos, sino de las condiciones complejas en las que se ha producido. Un vaso de agua es, en sí mismo, uno de esos bienes elementales destinados a producir el bienestar de la naturaleza humana; pero es un bien de valor muy diferente según que se beba, por ejemplo, en una jornada de otoño en la verde Inglaterra o un abrumador día de verano en el Sahara;

entregado por un buen samaritano a un herido muerto de sed, resulta un bien cargado de un valor muy alto; en un contexto muy diferente (pienso, por ejemplo, en los ascetas del desierto de Egipto) puede convertirse en objeto de una concupiscencia desenfrenada. Todo depende del *usus*, del uso, que se haga de él.

Conviene profundizar en esta noción tan fecunda introducida por la enseñanza de San Agustín. El *usus* no es solamente el buen (o mal) uso que se haga de las cosas en el sentido en que hablaría un vago moralismo; es la puesta en obra, en una síntesis concreta, que transforma una operación técnica en hecho de civilización, *Kulturgut*.

«Construir casas» —es uno de los ejemplos que escoge Santo Tomás para poner de manifiesto que, en el estado de naturaleza caída, el hombre puede llevar a cabo un cierto bien particular *per virtutem suae naturae* (*I^a^ II^ae^*, qu. 109, art. 2)— no es nunca, por sí solo, un acto histórico, pues siempre nos es dado como una parte de un proyecto más vasto en el que, de alguna manera, se encuentran igualmente insertos valores que dicen, de una u otra forma, relación al Reino de Dios. Es una cosa completamente distinta una casa construida por un grupo de «castores»[4], según que se trate de un equipo de obreros que trabajan en común para asegurarle un abrigo decente a sus familia-

[4] Con este nombre se designa en Francia a un conjunto de personas que acometen en común la construcción de viviendas. *(N. del T.)*

res, o de una acción promovida por un empresario alentado por especulaciones de tipo monetario y de una forma que, para ser rentable, implica la explotación inhumana de un subproletariado incapaz de defenderse; como ocurrió, por ejemplo, en la Francia de los años 60, con los trabajadores inmigrados, norteafricanos o portugueses, en situación irregular de cara a la policía.

Tomemos un caso un poco más complejo, un descubrimiento científico, por ejemplo: la división del átomo. Ontológicamente hablando, se trata, sin duda, de un bien en sí mismo, en tanto que conocimiento que posee un valor de verdad; pero, históricamente hablando, no tiene existencia real fuera del espíritu de los sabios que conciben, piensan y realizan esa división, y del medio cultural que la acoge y la utiliza para determinados fines. Descubrimos aquí, y a diversos niveles, la noción de *usus:* la energía atómica, ¿sustituirá en su uso pacífico al carbón de la mina y al petróleo de los pozos, o será puesta al servicio de la destrucción ciega, de la muerte y de la voluntad de poder desencadenada? Incluso antes, cuando todavía no ha salido del laboratorio, el descubrimiento hecho por un equipo de sabios puede provocar en algunos una exaltación demoníaca haciendo de él un blasfemo; para otro sabio constituirá la ocasión, o mejor, se convertirá él mismo en himno de adoración y de alabanza, *sacrificium laudis.* Así, por ejemplo, el descubrimiento se

orientó en Pierre Teilhard de Chardin hacia lo que llamaba el punto omega, buscando cantar la gloria del Creador; en los días eufóricos del cientifismo hubiera alimentado la interpretación atea de Darwin, y hubiese sido interpretado como una objeción contra el valor histórico de los primeros capítulos del Génesis.

Es necesario estar atentos para que el deseo de claridad, de precisión en el análisis ontológico, no nos haga olvidar el hecho importante de que todas las técnicas son actividades humanas: las actividades de orden técnico, creaciones del genio y del saber hacer del hombre para resolver los problemas vitales que la raza humana encuentra en su desarrollo sobre la superficie del planeta y en el correr del tiempo, están insertas en acciones, en proyectos, en realizaciones, en perspectivas de destino y, en suma, en la vida total de los hombres. Sólo desde una perspectiva concreta, integral, puede medirse la contribución, más o menos positiva, más o menos preciosa, que un determinado episodio de la historia aporta al avance y al progreso de ésta.

Pero no nos anticipemos a ese juicio escatológico; nos basta con haber comprendido y con saber que a través de nuestra vida más corriente y, en apariencia, más profana, podemos y debemos trabajar en una obra, cuyo fruto, conservado en las moradas eternas, no pasará. Se puede generalizar a toda obra histórica la bella fórmula de la que se sirvió San Agustín en uno de sus sermo-

nes: «El arquitecto construye, por medio de un armazón provisional, una vivienda destinada a durar», *architectus aedificat per machinas transituras domun mansuram (Serm.*, 362, 7). Aplicaba esa consideración, de forma inmediata, a los acontecimientos históricos que constituyen el tablero central de nuestro tríptico: los que han marcado la Encarnación y la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, acontecimientos insertos en el tiempo, que pertenecen ya al pasado, pero cuya virtud eficaz sigue siendo eterna. Pero esa consideración es también verdadera con respecto a toda la historia de la salvación y en particular con respecto a nuestra propia participación en su avance: todo lo que hayamos realizado en el tiempo, *temporalibus gestis et transeuntibus quibusdam ac praetereuntibus factis*, todo eso está destinado a pasar como pasa la imagen de este mundo; pero su transcripción en términos «Ciudad de Dios», la componente de valor absoluto que, mediante la gracia de Dios, nuestro esfuerzo habrá insertado en la acción y desarrollado —o todo lo que, por el contrario, negativamente, el pecado habrá, desgraciadamente, disminuido o comprometido—, todo eso escapa a ese agotamiento y se encontrará intacto el día del juicio, *vivit in aeternum*.

Puede ser, sin embargo, conveniente exorcizar lo que hay de forzado y de inútilmente peyorativo en la imagen de un «armazón provisional» que empleaba San Agustín. Es cierto que hay que salvaguardar la distinción de los órdenes; y, desde

luego, comparadas con el triunfo escatológico, las victorias de la tierra, las grandezas históricas, parecen cosas bien pequeñas, *modica videntur*, según la expresión de la que se sirve Santo Tomás mismo, ya en el final de su vida, para juzgar su propia teología, al menos de acuerdo con la versión que dan las fuentes más seguras, pues las posteriores han estilizado la anécdota haciéndola decir: «No es más que paja», lo cual va demasiado lejos, hasta convertirse en falso; *modica* es más exacto: una realidad modesta, pero en su orden, positiva, real, y no un subproducto, como sería la paja con respecto al grano [5]. Aceptado esto, la historia temporal no pierde ni su realidad ni su dignidad —después de todo, ¿cuál es el sujeto de la historia de la salvación sino el mismo hombre?—, siendo su objeto o fin la gloria de Dios, o más precisamente, su glorificación en y por los hombres y, a través de la mediación de éstos, por el cosmos entero. La historia humana, tal como puede ser contemplada desde este lado de la tierra, no es nada más que la historia de este hombre que debe salvarse; constituye, pues, me atrevo a decirlo, la causa material de la Historia Santa, el mármol que, cincelado, se convertirá en estatua.

[5] La expresión *modica* aparece en las *Vitae* de G. de Tocco (47, pág. 120, Prümmer), Bern. Gui (27, pág. 193) y P. Calò (24, pág. 43). Fue en el proceso de canonización (79, pág. 377, Laurent) donde *modica* fue reemplazada por *pale(a)e*, pero se trata de un testimonio de tercera mano.

9

Ciudad carnal y Ciudad de Dios

Sin embargo, subsiste una dificultad: no resulta fácil precisar cuál es la relación exacta que se establece entre materia y forma (si es que podemos servirnos de ese lenguaje analógico), o más concretamente entre el desarrollo temporal de la historia vivida en la tierra y el crecimiento, invisible de momento para nosotros, pero que sabemos real por medio de la fe, de la Ciudad de Dios. Basta para comprobarlo la multiplicidad de fórmulas que han sido propuestas sucesivamente para expresar esa relación, multiplicidad de testimonio de las vacilaciones del pensamiento cristiano contemporáneo en busca de una solución para este problema, desde tantos puntos de vista esencial para él.

Así, J. V. Langmead Casserley dice: «La historia terrestre (y hay que entender por *secular history* toda la historia terrestre, tanto con sus componentes religiosos como con los propiamente temporales) es el medio por el que, con el que, y a través del que, la Historia Santa, *sacred history*, avanza cada día más» en dirección a su fin [6]. ¿Se trata, pues, de un medio, ya que está subordinada

[6] *Toward a Theology of History*, pág. 65.

a su fin? En algún sentido lo es, ciertamente: la historia «sagrada» no se realiza de forma independiente de la historia cotidiana, fuera de ella y como aparte; pero hablar aquí de medios y de causas instrumentales es utilizar una expresión que parece demasiado extrínseca. La historia del hombre debe ser salvada en su sustancia misma: algo de ella, lo esencial para nosotros, entrará en el Reino; no es, por consiguiente, un instrumento o un utensilio que se abandona cuando se termina la obra para la que ha servido...

Aún más equívocos son los términos excesivos que llegó a emplear Karl Barth en 1926, en el fervor juvenil de su reacción contra la teología liberal. Defendía entonces con ardor la idea de que la historia no era más que un juego al que el hombre se hallaba sujeto en virtud de su condición terrena, pero que perseguía un fin imposible de alcanzar (un fin que se identificaría con el paraíso terrestre, podemos añadir nosotros); un juego, decía Barth, «un juego serio, pero un juego, es decir, una actividad simbólica, en último término sin finalidad real, y cuyo valor no procede del fin a alcanzar, sino de lo que la actividad simboliza y significa» [7]... Juicio rudo, demasiado despectivo para la finalidad propiamente humana del acto histórico, detrás del que se adivina esa familiaridad con la trascendencia tan característica en Barth: no arrojar toda la historia a la

[7] *Die Theologie und die Kirche*, 2, Zurich, s. f., página 384.

categoría de pecado era la concesión más grande que podía hacer entonces. Pero, con su misma exageración, esta fórmula trataba de llegar a algo verdadero: expresa a su manera lo que queríamos hacer sentir más arriba, situando el valor último de nuestros actos en términos «Ciudad de Dios». A pesar de la presencia obstinada del pecado, a pesar de todas nuestras insuficiencias y de nuestros fracasos, cabe en ellos esta componente de absoluto que hemos señalado: la obra terrestre del hombre tiene un significado más alto, lleva en sí misma valores que, saltando fuera del tiempo, encuentran desde ahora su lugar en la casa del Padre.

Por otra parte —los pensadores, en su ancianidad, suelen alcanzar la sabiduría—, Karl Barth no iría hoy día tan lejos: todos sus lectores han puesto de manifiesto el carácter cada vez más positivo del juicio sobre la historia que emite en sus últimas obras. Recuerdo, hablando con él hace algunos años sobre Mozart, haberle oído pronunciar la palabra «parábola» (no puede decirse que esa música esté encerrada bajo el pecado, pero tampoco es ya, propiamente hablando, el Reino: sólo su parábola). Yves Congar ha acudido también a esta palabra y, así al menos supongo, de forma independiente; en cualquier caso, al hablar de los logros de la ciudad humana, se pregunta si éstos «pueden ser otra cosa que parábolas del Reino y de su justicia, y si el Evangelio es susceptible de una traducción en un programa de reali-

zaciones terrestres que le sea adecuado»[8]. Las parábolas, recordémoslo, expresan la verdad del Reino de Dios, aunque de forma velada, y de forma que esa verdad no aparezca sólo después de una transposición. Esa forma de hablar, de raigambre evangélica, es bella, pero puede ser que no haga del todo justicia a lo que hay de realmente conseguido en el tiempo de la Iglesia y de esta escatología incoativa: el porcentaje, sin duda escaso, y en todo caso imposible de precisar por nosotros, de justicia auténtica en esta acción política o social, el eco o reflejo de la Justicia, no es sólo imaginativo, sino muy real.

Citemos además otra imagen, tal vez más sugestiva: la que nos propone de forma concluyente Etienne Gilson. «La ciudad de los hombres —escribe— no puede levantarse, a la sombra de la Cruz, más que como el suburbio de la Ciudad de Dios»[9]. El suburbio no es todavía la ciudad medieval, con la seguridad de sus murallas, pero sí algo que se le acerca; a través del suburbio, que rodea a la ciudad, se accede a ella: es como una corteza que encierra el núcleo.

Pero es al poeta al que hay que darle la palma, pues sus dudas y sus retoques nos hacen caminar en la exploración del misterio. Releamos las famosas estrofas de *Eve*, de Péguy, con las que se

---

[8] *Jalons pour une théologie du laïcat*, París, 1954, página 628.

[9] *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina-París, 1952, pág. 291 (hay trad. castellana: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965).

inicia esa «Oración para nosotros los carnales», que la muerte de su autor vino a aureolar retrospectivamente con un resplandor profético:

Afortunados los que han muerto en las grandes ba-
[tallas,
los que descansan bajo tierra ante la faz de Dios.

Afortunados los que han muerto en algún alto lugar,
rodeados de la pompa de los grandes funerales.

Afortunados los que han muerto por ciudades car-
[nales,
pues ellos son el cuerpo de la Ciudad de Dios...

El cuerpo, sí, en cierto sentido; si, como lo afirmaba el *A Diogneto,* los cristianos, entendiendo por ellos los santos, son el alma del mundo, de la ciudad carnal, ésta puede considerarse en relación a ellos como su cuerpo. La imagen sigue siendo, sin embargo, demasiado atrevida, ya que no se trata aquí de un cuerpo al que se prometa la resurrección. Nada nos asegura, en efecto, que las estructuras temporales que hayan servido para madurar la santidad se encuentren, en tanto que estructuras, transfiguradas en la escatología como debe estarlo, en su cuerpo y en su alma, la personalidad humana. También el poeta lo presintió, corrigiéndose:

Afortunados los que han muerto por su hogar y por
[su fuego,
y por los pobres honores de las casas paternales.

Pues ellas son la imagen y el comienzo
y el cuerpo y el ensayo de la casa de Dios.

Sea lo que fuere lo que Péguy quisiese significar con esas palabras (influido por el nacionalismo exacerbado de la Europa de 1913-1914, era prácticamente imposible que no magnificase el valor ontológico de las patrias terrestres), estas fórmulas dejan traslucir bastante bien, como tanteándola, la realidad. La ciudad terrestre, ¿la imagen de la Ciudad de Dios? Sí, porque las ciudades terrestres aspiran a hacerla realidad, al menos en la medida en que se conciben como un ideal que encarnaría en los hombres y en las cosas valores que participan de los valores eternos. La Ciudad de Dios no aparecerá en el ser bruscamente, creada en un instante por la voluntad de Dios: el Señor quiere, por el contrario, que se construya lentamente, piedra (viva) a piedra (viva), a todo lo largo de la historia humana; tal es, ya lo hemos visto, el sentido mismo, el significado, de esta historia. Honor, pues, a Péguy, cuya intuición, sin duda imprecisa, pero fecunda, recoge todo lo esencial: ni siquiera ha dejado, al añadir al final ese «... y el ensayo de la casa de Dios», de sugerir y recordarnos la imperfección radical y el fracaso inevitable, como vamos a verlo, de toda tentativa terrena...

10

La acción y su ambigüedad

No trataré, por mi parte, de rivalizar con él: pero, aun sin la esperanza de conseguir una formulación más brillante, intentemos, no obstante, llevar más adelante nuestro análisis. Para comenzarlo, páginas atrás, nos apoyamos en la consideración de la condición humana: el hombre no está solo en la tierra para levantar imperios o construir civilizaciones. Pero la finalidad para la que ha sido colocado en ella se cumple mientras los levanta o los construye. La condición humana nos es dada sólo en el interior de sociedades que siempre han tenido que afrontar la tarea de ordenar el planeta, de instaurar un orden entre los hombres que la componen, y de recurrir, para ello, a un conjunto de técnicas cuyo estado de desarrollo define el tipo de vida característico del medio observado por el etnólogo o por el historiador. Y como el hombre es también, por su misma naturaleza, una criatura capaz de Dios, en todo esfuerzo de civilización entra ese componente de absoluto que hemos podido descubrir en cada acción temporal: toda civilización trata de alcanzar un cierto número de valores que consti-

tuyen su grandeza y, en la perspectiva teológica en la que nos hemos situado, su justificación escatológica.

Una vez recapitulado todo esto, nos parece que el problema de la acción se encuentra resuelto desde el momento en que se plantea, en el plano de los principios, claro está, ya que las dificultades vuelven a encontrarse y se multiplican en cuanto se pasa a la acción. Esta solución que surge espontánea consiste en advertir que cada uno de nosotros debe trabajar lo mejor que pueda en los terrenos técnicos en los que posea alguna competencia, a fin de servir al amor de Dios y al amor de sus hermanos los hombres, y eso precisamente en la ciudad temporal, en la situación histórica en la que se encuentra situado. En la misma medida en que creemos en la todopoderosa benevolencia de Dios, sabemos que no es por casualidad por lo que hemos aparecido en determinado momento de la historia, y por ello mismo es por lo que nos vemos enfrentados a determinados problemas: eso lo ha querido El especialmente para cada uno de nosotros. Y, en ese mismo instante, percibimos que esa inserción define la tarea que se nos ha encomendado, la tarea grande y noble de la que no podemos desertar *(A Diogneto,* IV, 10).

Si alguien se sorprende viéndome insistir en este punto, pareciéndole cosa evidente y no necesitada de especial énfasis, le recordaría hasta qué conflictos, en los momentos de emergencia del

mundo moderno, se vieron conducidos algunos medios sociales de tradición cristiana como consecuencia del pensamiento conservador, o mejor reaccionario, que durante bastante tiempo se impuso en ellos de forma mayoritaria: no se oían en ellos más que lamentaciones sobre «los malos tiempos». El carácter esencialmente prospectivo de la visión cristiana de la historia se había, paradójicamente, esfumado: no se vivía ya en una espera impaciente y alegre del advenimiento de Cristo, sino, con los ojos vueltos hacia el pasado, agarrándose nostálgicamente a todos los restos y apariencias que habían podido sobrevivir, consumiéndose en la añoranza de las restauraciones que no se habían producido. ¡Ah, si se pudiese haber vivido antes de 1789 y de su abominable Revolución! Mejor aún, antes de 1715:

¡Sabiduría de un Louis Racine, te envidio!

¡Pobre Lélian! Esa *sabiduría* constituye un buen testimonio de la mentalidad media de los bien pensantes de esos años de 1874-1881. Pues, luego sigue:

Qué pena no haber nacido en el gran siglo en su de-
[clive...
Aunque no: ¡fue galicano ese siglo y jansenista!
Mejor haber nacido en la Edad Media, enorme y de-
[licada.

Pero, ¿qué digo?: es en los viejos tiempos del rey San Luis donde hubiere sido grato vivir... ¡Como si hubiese existido un tiempo en el que hubiese sido más fácil ser verdaderamente cristiano, como si en la historia el hombre no se hubiera debatido toda ella en el seno de «días malos»! (Eph 5, 16).

¡Fuera esas añoranzas! Es aquí y ahora donde el Señor nos ha querido: es en esta situación histórica —sociológica, cultural y técnica— donde su voluntad nos ha situado, donde tenemos que trabajar en su viña, cumplir como servidores fieles y vigilantes la labor que, como Señor de la casa, nos ha confiado (Mt 24, 45). Abandonemos las parábolas para hablar directamente: si está escrito —en la ley fundamental de la vida cristiana— «Buscad, pues, primero el Reino y su justicia» (Mt 6, 33), hay que recordar, a la vez, que ese precepto se dirige a los hombres, y debe ser obedecido en el interior de la condición humana. El cristiano, como cualquier otro ser humano, debe ejercer su oficio de hombre, asumir las responsabilidades y los deberes que le imponen su patria, su medio social, su familia, su vocación profesional: en el interior de esa red de relaciones, y ahí solamente, es donde puede servir eficazmente, y, en primer lugar, encontrar al prójimo y al Señor.

Ciertamente, la función propiamente espiritual en el seno de la historia —que es su función propia, de acuerdo con esa misión sacerdotal que

hemos recordado en páginas anteriores— debe desbordar la finalidad propiamente temporal, inmediata, de su acción humana, pero para que ese papel, para que esa misión, pueda asumirse, hace falta que lo sea desde el interior: para que la copa rebose, hace falta primero que se llene... Advirtamos aquí frente a un equívoco (hemos llegado al fondo del problema y conviene explicarse bien). La imagen de la que me acabo de servir, imperfecta como toda comparación, no debe ser interpretada de manera demasiado extrínseca, como si el Reino viniese a unirse a lo humano como un suplemento añadido; esto es verdadero en el plano ontológico (existe el orden de la naturaleza y el de lo sobrenatural), pero no desde el momento en que las cosas son vividas históricamente, existencialmente. No es fuera, sino dentro mismo de la acción propiamente humana, donde se realiza el encuentro del Reino y de sus exigencias.

Porque, ya lo hemos dicho, esa acción —cualquiera que sea el terreno en que se ejerza: vida política, investigación científica, experiencia estética, vida cotidiana en los trabajos dificultosos o fáciles— pone en juego necesariamente valores en los que, en último término, se manifiesta un componente de absoluto —justicia, verdad, amor...—, y por eso las cosas de la tierra participan, de forma parcial sin duda, pero real, en lo que será definitivamente inaugurado, para la eternidad, en la escatología.

Para no desviarnos de la visión hacia la que nos orienta un análisis como el que estamos realizando, hay que rememorar aquí lo que hemos dicho acerca de la ambivalencia radical del dato empírico de la historia. No nos está permitido, por ahora, discernir la trama de la Ciudad de Dios en la maraña de la historia humana, tal como nos es dado vivirla y conocerla: sólo el Juez escatológico posee el poder de discernirla, *perplexae quippe sunt istae duae civitates...;* las dos ciudades, tal como se presentan en el campo observable de la historia, permanecen inextricablemente mezcladas la una a la otra, y de ahí se desprenden, a nivel práctico, serias dificultades.

No resulta fácil consagrarse auténticamente al servicio de la Ciudad de Dios: ese núcleo de valor absoluto que cabe discernir en el corazón de toda empresa humana se encuentra envuelto en una capa de contingencia que lo condiciona y lo limita, con el riesgo de comprometerlo. Más aún: asociadas a las fuerzas del mal, las más altas virtudes humanas pueden transformarse en su caricatura; así, por ejemplo, la fidelidad al jefe, la devoción, la renuncia llevada hasta el sacrificio, se adulteran cuando ese jefe está animado por una voluntad demoníaca de poder (baste citar lo ocurrido en Alemania, hace unos treinta años, cuando el jefe se llamaba Hitler).

Vuelve así a reaparecer el problema de la civilización. Si, como se ha visto, la acción más personal se vierte en el molde de una técnica,

se ve condicionada por el estado de ésta y, de forma más general, por el medio colectivo de la civilización ambiente. Una situación así puede llegar a ser terriblemente ambigua para un cristiano: hemos recordado la tensión que puede experimentar un industrial cristiano prisionero del sistema capitalista extremo, y la del emperador romano del siglo IV; hubiese sido fácil multiplicar los ejemplos. De hecho, en ocasiones, la oposición entre técnica y cristianismo puede llegar a ser total: y así, la Iglesia de los primeros siglos se vio impulsada a elaborar listas de oficios o profesiones que se oponían a la admisión al bautismo.

Sin embargo, cuando releemos esos viejos textos canónicos —la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma, por ejemplo, en el cap. 16— nos vemos conducidos rápidamente a advertir la complejidad del problema: «El propietario de una casa de prostitución» (es obvio). «El pintor o el escultor que sigue queriendo fabricar ídolos» (pero, ¿qué artista, en determinado momento de su vida, no se siente tentado a hacer algo parecido?). «El actor...» (hoy seríamos en principio mucho más indulgentes, pero, ¿qué ocurre cuando una *vedette* se convierte a su vez en ídolo?). «El maestro de escuela» (hemos examinado, más arriba, este caso al hablar de Tertuliano: la cultura en aquel tiempo era netamente pagana, y, sin embargo, los cristianos sabían que no podían prescindir plenamente de ella). «El soldado, que corre el riesgo de derramar sangre; el magistrado,

que puede condenar a muerte» (todo ello dejó bien pronto de parecer sencillo), etc.

El grado de incompatibilidad entre realidad ambiental y cristianismo está evidentemente en función de la atmósfera general de la civilización, que, en función de las tendencias que en ella dominan, puede influir para inhibir y corregir o, por el contrario, para desarrollar y potenciar determinados aspectos de las diferentes técnicas que en ella existan y, a partir de ahí, modificar su valor y, por tanto, su papel «histórico», en el sentido pleno de la palabra: su contribución negativa o positiva al progreso de la Ciudad de Dios.

El cristiano no puede, por tanto, desinteresarse de la acción que tiene que desarrollar a ese nivel, ya que la crítica y la transformación de la ciudad en que vive condicionan en gran medida la eficacia práctica de su esfuerzo, sobre todo si se considera la suerte del hombre común, es decir, la generalidad de los hombres. Las personalidades excepcionales, los héroes, los santos, sabrán siempre superar, mediante una decisión creadora, las situaciones más enrevesadas, pero, ¿qué será de la masa de nuestros hermanos, de los humildes y de los simples? Una gran parte de nosotros somos, y en cierto modo como de antemano, las víctimas, o los beneficiarios, del condicionamiento histórico.

11

La civilización cristiana

Esto nos lleva a considerar ahora una cuestión particularmente difícil, pero que no puede esquivarse: el problema, no ya de la civilización en general, sino de la civilización cristiana, o, más concretamente, de la influencia cristiana en materia de civilización.

A partir del momento en el que los cristianos adquirieron una importancia sociológicamente apreciable (y aquí, al decir «los cristianos», no podemos referirnos únicamente a «los santos», pues incluimos también a hombres de profesión cristiana, a cristianos de nombre, con todo lo que nuestra propia experiencia de pecadores y de tibios ha podido enseñarnos sobre la ambigüedad que nuestra ambivalencia impone a una profesión teórica de fe); a partir del momento en que los cristianos se convierten en algo más que una minoría mirada con sospecha por el ambiente romano, enquistada en parte en un *ghetto* en el que la aislaban, a la vez, su propio rechazo del mundo pagano y la desconfianza de que eran objeto por el resto de la sociedad *(odium generis humani,* diría un escritor antiguo); desde que los cristianos se convierten en una minoría lo suficientemente fuerte como para desplegar su actividad más allá

de la esfera propiamente apostólica y cultural; *a fortiori*, cuando representan la casi totalidad del cuerpo social (la totalidad plena no ha sido nunca alcanzada: pensemos en la presencia obstinada de las comunidades judías en el seno de la cristiandad medieval), el ideal cristiano comienza a revertir sobre el fenómeno «civilización» y se esfuerza por modelar las técnicas, las instituciones y las costumbres según las normas evangélicas, al menos es eso lo que se quiere, lo que se espera, lo que se cree. Más o menos inconscientemente primero, de forma cada vez más sistemática después, los cristianos se esfuerzan por actuar sobre la civilización, por hacer que se convierta, real y profundamente, en el ensayo, el comienzo, la imagen, el cuerpo de la Ciudad de Dios...

Cada vez que aparece en la historia una sociedad en la que los hombres de profesión cristiana son lo suficientemente numerosos sociológicamente y lo suficientemente auténticos religiosamente, surge espontáneamente un esfuerzo para cristianizar la civilización. Hay en ello una exigencia irreprimible: nunca los cristianos han podido ni podrán aceptar que otros intenten limitar su acción a la religión propiamente dicha. Fue lo que ya intentó Juliano el Apóstata cuando, como emperador, pretendía excluirlos de la función de enseñar y «enviarlos a las iglesias de Galilea para comentar allí a Mateo y a Lucas» *(Ep.*, 61 C); y lo que hoy intentan, por ejemplo, en las «demo-

cracias populares» de la Europa oriental, etc. Ni entonces ni ahora esa limitación injusta puede ser aceptada.

El historiador será el último en negar la realidad de la influencia ejercida por las grandes religiones o ideologías. De hecho, se habla corrientemente de las civilizaciones budistas, mazdeas (el Imperio sasánida), islámicas, de la civilización cristiana de la *Spätantike*[10] y de la Edad Media occidental o bizantina... Deberemos, más adelante, precisar el exacto alcance de esos epítetos, pero no puede negarse que una tal empresa haya sido real y fecunda. Ciertamente, no cabe medir por el mismo rasero el esplendor de la Verdad y las ventajas de orden humano que ésta haya podido entrañar: éstas no se dan más que como redundancia o por añadidura, ὡς ἐπιγιγνόμενον τί, si se me permite usar aquí la fórmula famosa de Aristóteles. El cristianismo es, en esencia, una religión hecha por Dios y para su gloria, y no, primordialmente, para responder a nuestros problemas de orden temporal, aunque de hecho su resplandor ayude a resolverlos. El cristianismo está orientado hacia la edificación de la Ciudad de Dios, no está en principio ni destinado a ayudarnos a organizar la ciudad terrena: no es una fuerza para fomentar la revolución (o para impedirla, como pueden querer los «hombres de or-

[10] «Antigüedad tardía»: Con este nombre se designa por los historiadores especializados los tiempos del Imperio romano posteriores al siglo III. *(N. del T.)*

den»): para desarrollar la civilización (o para minarla, dirá el pagano). De hecho, ejercerá, no obstante, una influencia que puede llegar a ser decisiva.

Se puede fácilmente reconstruir el mecanismo teórico de esta acción. En un libro de juventud [11] me esforcé, hace años, por realizar un análisis de ese tipo y no puedo por menos de recogerlo ahora, tratando de precisarlo. Normalmente el cristianismo no crea las civilizaciones, ya que —insistimos en ello de nuevo— no está, hablando con rigor, constituido para eso. No obstante, la historia nos enseña que muchas veces se le ha presentado la ocasión, si no de hacerlas nacer, sí de crearlas (pues toda sociedad humana, por el hecho de ser humana, posee necesariamente una cierta civilización, al menos a nivel del ser del que habla la etnología), o, cuando menos, de promocionarlas a un grado superior, porque para poder insertar en ella lo sobrenatural, el cristianismo exige que el hombre haya alcanzado primero un nivel mínimo en el desarrollo de su naturaleza propia.

Más concretamente, una religión que ama la Sabiduría, una religión que implica Libros Sagrados, como es concretamente el caso del cristianismo, tiene necesidad de un mínimo de cultura literaria. Así ocurrió, por ejemplo, respecto a los pueblos del Próximo Oriente, a los que llegó

---

[11] *Fondements d'une culture chrétienne*, París, 1934 (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 27).

la evangelización a partir de los siglos III y IV: el cristianismo reanimó las antiguas culturas egipcias o arameas (de ahí el desarrollo de las literaturas copta y siria) e hizo surgir culturas nacionales en Etiopía, Armenia, Georgia, en los iberos del Cáucaso y en los godos del Bajo Danubio. Más frecuentemente el cristianismo ha encontrado civilizaciones ocupadas ya en llevar adelante su tarea estrictamente temporal de ordenamiento de la vida humana sobre el planeta: los cristianos, como hombres, se benefician como los demás de las conquistas ya obtenidas, y participan en el trabajo común; *utitur ergo etiam caelestis civitas, in hac sua peregrinatione, pace terrena,* «usa —decía San Agustín— también la Ciudad celestial, durante su peregrinación, de la paz terrena» *(De Civ. Dei,* XIX, 17).

Sin ser ella misma del mundo, la Iglesia está en el mundo, y, en él, se ocupa de santificarse y de santificarlo. Representada por hombres, teniendo que actuar sobre los hombres, no puede permanecer indiferente ante el devenir de esta civilización en el seno de la cual la ha insertado la historia: debe rogar por ella, evangelizarla, hacerla objeto de su predicación, llamarla insistentemente a conversión, purificarla (éste es, no lo olvidemos, uno de los valores implicados de la imagen evangélica de la «sal de la tierra»: hace falta que entre nuestras manos el mundo se convierta en una ofrenda aceptable para el Señor, *hostiam acceptabilem).* A través de un largo pro-

ceso, la Iglesia exorciza, bautiza, confirma instituciones y costumbres, o al menos se esfuerza en ello, purificándolas de lo que tienen de intrínsecamente perversas, adaptándolas a las exigencias de una vida normalmente cristiana, elevándolas por encima de ellas mismas y de su finalidad propia para hacerlas servir a este fin espiritual donde sabe —y sola ella lo sabe plenamente— que reside la última finalidad del hombre y de la historia.

En el párrafo anterior he hablado de «la Iglesia», por razones de brevedad, y porque es profundamente legítimo utilizar esa palabra para designar la reunión de los hombres bautizados y animados por el Espíritu de Cristo. Continuaré además utilizándola en este sentido, pero es necesario, antes de ir más lejos, evitar toda confusión en el espíritu de los lectores: para muchos, quizá, la palabra «Iglesia» evoque muy directamente el conjunto de instituciones puramente eclesiásticas, la pirámide jerárquica que estructura a la comunidad eclesial, y quizá sugiera incluso una imagen falsamente clerical. Alejemos de nosotros esa manera de pensar. Normalmente (con la excepción, debida a la dureza de los tiempos, de la Alta Edad Media occidental), no es la Iglesia como institución organizada, no son sus cuadros jerárquicos los que intervienen para actuar, como tales, sobre la ciudad temporal, sobre las técnicas, sobre la civilización; son los hombres cristianos, formados en el espíritu del Evangelio dentro de esta

institución y por el ministerio de sus cuadros, los que actúan. Esos cristianos intervienen, personal y colectivamente (con frecuencia, como la historia lo comprueba, de forma dispersa y, a veces, en contradicción unos con otros), como hombres entre los hombres, según lo que les inspira la luz de su conciencia, con un juicio más o menos autónomo, más o menos bien formado, más o menos auténticamente fiel al ideal profesado: porque también aquí está presente esa gran fuerza y ese gran misterio que es la libertad.

Pero en el campo de la historia empírica, el buen grano y la cizaña crecen uno al lado de la otra, inextricablemente mezclados y, más aún, gracias a los cuidados del Enemigo, la cizaña está abundantemente representada. Como las estructuras de la civilización, tal como ocurre en la generalidad de las cosas, no proceden directamente del cristianismo, éste tiene que realizar un esfuerzo de criba. Nuestros contemporáneos gustan de subrayar la actitud de oposición casi sistemática que muchos medios cristianos consideraron necesario adoptar frente a la emergencia de la civilización moderna —desde la filosofía de las luces hasta la política staliniana o a las costumbres de hoy—, frente a ideas, instituciones, prácticas, que se implantaban como reacción contra las supervivencias, en el seno del mundo occidental, de la cristiandad medieval y que eran, por eso mismo, sospechosas —y con frecuencia, no sin razones de peso— de ir dirigidas, a través de su

ataque a la cristiandad, contra el mismo cristianismo. De otra parte, el historiador debe recordar que la actitud de la Iglesia a través de los siglos ha implicado siempre una fuerte componente negativa (y la teología clásica no ha tenido necesidad de esperar a Kierkegaard para justificar esa desconfianza, esa inquietud, esa condena incluso, con respecto al mundo). La civilización del Alto Imperio romano —Tertuliano lo puso de manifiesto— no era para el cristianismo naciente un medio de cultura muy favorable, ni el Bajo Imperio, con sus exigencias totalitarias, ni la Alta Edad Media, con su barbarie, etc.: resulta innecesario continuar con la enumeración.

Sin que quepa hablar de ello como de una ley que no tiene excepciones, sí cabe constatar que, con frecuencia, la aparición, en el cuadro de la historia, de un nuevo fenómeno de civilización está de algún modo marcada con el signo del Anticristo. No hablo aquí de los casos, frecuentes también, por desgracia, como el de Galileo, en que los hombres de un ambiente cristiano, sacudidos ante afirmaciones que contradicen o parecen contradecir las ideas a las que estaban acostumbrados —sacados, podríamos decir, de su confort intelectual—, se inquietan demasiado rápidamente y ven proyectada la sombra del Anticristo sobre toda novedad. Por lo demás, la ambivalencia radical de la historia hace que las cosas sean siempre muy complejas: se trata, pues, aquí solamente de trazar un esquema muy general.

¿No está acaso jalonada la historia de la Iglesia, siglo tras siglo, de mártires? Siempre tendrá la Iglesia que sufrir y que combatir antes de poder reemprender ese lento trabajo de influencia y de transformación. En ese combate, puede ser además provisionalmente vencida, suprimida, barrida, por un tiempo y en un ámbito geográfico determinados. Cuando contemplo, siguiéndolo sobre un mapa, la expansión del cristianismo al final de la Edad Antigua y la del Islam en la Edad Media, se me encoge el corazón: ¡cuántos obispados gloriosos de Oriente no son hoy más que meros títulos *in partibus infidelium!*

Otras veces, cuando las condiciones históricas y sociológicas se muestran más favorables, ese lento esfuerzo, incansablemente sostenido, se ve coronado por algún tipo de éxito y termina por volver habitable poco a poco el edificio malsano, inconfortable, que era en un principio para los cristianos el medio de civilización que les había sido impuesto. *Lava quod est sordidum, sana quod est saucium, rege quod est devium:* lava lo que está manchado, sana lo que está enfermo, endereza lo que esta torcido, canta uno de los himnos al Espíritu Santo. Esas palabras pueden proponerse como programa a la Iglesia —a los cristianos—, a los que el Espíritu Santo anima, aplicándoles al cuidado de esa casa provisional, de esta tienda de campaña (2 Cor 5, 1), en la que ahora habitan los hombres. La civilización se desarrolla a lo largo del tiempo en virtud de esa red com-

pleja de causalidades que hemos tratado de definir: el cristianismo se inserta en ella y puede y debe contribuir a mejorarla.

He oído, en más de una ocasión, hablar despreciativamente de la Iglesia comparándola a un perro que corre jadeante intentando seguir el ritmo de la historia; pero era en boca de adversarios que desconocían la misión propiamente sobrenatural de la Iglesia y se fijaban sólo, y parcialmente, en el papel que jugaba o podía jugar al nivel de los factores que influyen en la historia estrictamente terrena. ¡Qué falsos son tales juicios! Los perros del Señor, los cristianos, ladran, muerden, luchan desesperadamente, o mueren reventados. Al menos a eso están llamados todos, y no sólo una minoría; el hecho de que puedan señalarse en la historia momentos o situaciones en que los cristianos, o algunos de ellos, se hayan mostrado por debajo de su misión es una realidad, deplorable por cierto, pero que no puede sorprender al historiador, habituado por oficio, y hasta harto, de registrar los estragos del pecado y de sus artimañas. A la insuficiencia humana puede añadirse, en ocasiones, cierto cansancio ante ese trabajo de Sísifo, ante ese continuo recomenzar que implica la historia. Surgen nuevos problemas, y con ellos nuevas pruebas, y eso en el mismo momento en que se pensaba que las cuestiones anteriores estaban a punto de ser resueltas, en el instante en que la situación comenzaba a ser tolerable

(o al menos se comenzaba a estar habituado a ella).

Se habla también de que estaban al lado de esos reyes que tanto les habían hecho sufrir cuando se llamaban Hohenstaufen o Felipe el Hermoso, o de que hoy defienden esos mismos derechos del hombre contra los que habían luchado tanto a lo largo del siglo XIX (pero conviene comparar lo que significaban cuando el liberalismo, en su apogeo, los manejaba como opuestos a los derechos de Dios y lo que significan hoy, cuando aparecen como una última defensa del personalismo frente a los asaltos de neototalitarismo pagano).

Si yo fuese de temperamento conservador, explicaría ese comportamiento histórico, frecuente por parte de algunos cristianos, diciendo que se es, lógicamente, más sensible al bien que puede perderse, al mal que habrá que tolerar o al que se puede cooperar, que a ese bien mayor, todavía incierto, que quienes se presentan como innovadores afirman querer implantar. Pero como no lo soy, mi misión es la de denunciar los sofismas que permiten cerrar los ojos con demasiada frecuencia a los hombres de orden ante el escándalo del desorden establecido (no hay por qué volver sobre la argumentación que Mounier orquestó sobre ese tema hace ya más de treinta años), ese *latrocinium* hecho aceptable por la prescripción, por el paso del tiempo: «Sin la justicia —nos dice San Agustín—, ¿qué son los Estados sino grandes latrocinios?», *remota itaque iustitia, quid sunt*

regna nisi magna latrocinia? (Civ. Dei, IV, 4). Pienso, por ejemplo, que aquellos obispos franceses emigrados que, en los años de la década de 1790, dirigían a sus fieles cartas pastorales en las que sostenían que la religión cristiana era inseparable de la realeza, ponían demasiado fácilmente entre paréntesis el hecho de que el régimen del que se sentían solidarios había conducido, entre otros escándalos, a que se confiara la diócesis de Estrasburgo a un Rohan —el del collar de la reina— y la de Autun a un Talleyrand [12].

Evidentemente, como lo más urgente para ella es rezar, predicar, anunciar el Evangelio, la Igle-

[13] Durante los siglos XVII y XVIII, la provisión de obispados, dependiente de la Corona francesa, se había regido, en bastantes ocasiones, más por razones políticas que religiosas, atribuyendo sedes episcopales a miembros de familias nobles, de cuya sinceridad sacerdotal cabía dudar. Entre ellos están los dos que nombra Marrou: Louis-René-Edouard de Rohan (1739-1803), nombrado obispo de Estrasburgo en 1779, fue famoso por su gran fortuna, y por sus dispendios; en 1780 estuvo en relación con el médico ocultista Giuseppe Balsame, más conocido como Cagliostro; poco después se comprometió con el escándalo provocado por el regalo de un collar a la reina María Antonieta, asunto confuso y cuyas verdaderas dimensiones no están claras, pero que dio origen a un proceso muy utilizado por la propaganda en los años que precedieron a la Revolución francesa. Charles-Maurice de Talleyrand (1754-1838) fue nombrado obispo de Autun en 1788; condenado por el Papa a raíz de su actuación durante la Revolución francesa (facilitó la formación de un clero cismático), abandonó la Iglesia; fue luego ministro con Napoleón, organizador del Gobierno que se constituyó a la caída de éste, ministro con Luis XVIII, y posteriormente, al instaurarse, después de la Revolución de 1830, la monarquía de Luis Felipe, embajador en Londres; en su lecho de muerte se reconcilió con la Iglesia. *(N. del T.)*

sia, como institución, tolerará siempre con facilidad, en la medida en que sea posible respirar un poco, todo régimen suficientemente estabilizado, dejando a los juristas la tarea de distinguir entre poder de hecho, poder establecido y poder legítimo...: intervenir en esos casos es más bien tarea de los cristianos, individualmente como ciudadanos. Por lo demás, no reside ahí lo esencial de su obra histórica, que es la de promover la santidad. Muchos juicios sobre la Iglesia resultan deformados por olvidar esa realidad; de otra parte, la mayoría de los santos es desconocida, y resulta fácil fijarse en los pecadores, con lo que el rostro espiritual de la Iglesia no es plenamente perceptible más que a los ojos de la fe. Siempre habrá lugar en el seno de la Iglesia para la incómoda función del profeta obligado a denunciar el escándalo que constituye la presencia en el mundo de cristianos sólo de nombre que se hacen cómplices del mal, que llegan a aprovecharse de él, o que, al menos, y aunque no sea más que por su pasividad, se acomodan a él. Ciertamente la vocación de profeta exige, desde luego, un carisma especial, que nadie puede atribuirse en vano; pero cada uno de nosotros podría, y debería, desempeñar ese papel respecto a sí mismo: el único país de misión respecto al cual, con absoluta certeza, tengo el mandato de llevar el Evangelio, soy yo mismo, como decía una monja llena de sabiduría [13].

[13] GENEVIÈVE GALOIS, *La vie du petit saint Placide*, París, 1954, f.º 64.

12

La Edad Media: su grandeza

Todo lo precedente resulta un tanto teórico a causa de su generalización. En la práctica, de hecho, cuando discutimos sobre la posibilidad y los límites de la civilización cristiana, no suele hacerse nunca sin referirse, implícita o explícitamente, a ese ejemplo privilegiado que constituye para nosotros la cristiandad medieval, sobre todo latina (si bien, conviene decirlo, la discusión sería más fecunda si se tuviese en cuenta el caso, no menos típico, de la cristiandad oriental, bizantina y postbizantina, pero ésta sigue siendo demasiado poco conocida fuera de los especialistas, y, por otra parte, no está, como la occidental, en una relación de filiación tan estrecha con la civilización que es hoy la nuestra).

El pensamiento occidental está como obsesionado por el recuerdo de esos siglos cristianos: no terminamos de sepultar ese gran cadáver, de cerrar la etapa abierta en la historia con Constantino, o con Recaredo, o con Carlomagno, según se interprete la historia. Y al hablar así me refiero no sólo a los cristianos, algunos de los cuales manifiestan sentir una especialísima preocupación, sino también para muchos otros.

Hablando abruptamente, podría resumirse así

nuestra historia: el Occidente fue primero pagano, después se hizo cristiano y eso dio lugar a la Edad Media, una gran realización histórica, pero que terminó fracasando y ahora está en vías de liquidación.

Es cierto que a lo largo de los últimos siglos (¿no era ésa ya la actitud de un Bossuet?), la acción de bastantes cristianos, especialmente en el plano político, se ha orientado en gran parte a defender, a mantener, costase lo que costase, lo que podía ser salvado de aquellas instituciones, o costumbres, que la Edad Media había marcado con una impronta cristiana y que se veían amenazadas por el nacimiento de una civilización moderna hostil o extraña a la fe. Esos cristianos han dedicado inmensos esfuerzos a esos largos combates de defensa o retaguardia, con todo lo que implican siempre de resignación desesperada, y eso no ha dejado de contribuir a ese enfriamiento de la esperanza apocalíptica que hemos denunciado en apartados anteriores y a dar la impresión de que la fe cristiana era partidaria de la restauración, de la conservación, del recuerdo de un estadio de civilización que podía objetivamente aparecer como terminado.

No ignoro que combates como ése para mantener, por ejemplo, el carácter oficialmente cristiano de la sociedad civil, se llevan a cabo todavía en diversas naciones, y que, también en Francia, subsisten islotes sociológicos, religiosamente lo bastante homogéneos como para que pueda ha-

blarse, con respecto a ellos, de países de cristiandad. Por otra parte, hay también, y los habrá siempre, cristianos nostálgicos... Pero personalmente considero probable la hipótesis según la cual nos encaminamos, en gran parte, hacia un cristianismo de minorías, una minoría desde luego irreductible y consciente más que nunca de su carácter misional, pero inserta, sin embargo, en un medio de civilización amplia o radicalmente descristianizado. Situación ciertamente difícil de asumir, pero que, en el plano de la reflexión, nos otorga quizá una mayor independencia cuando se trata de hacer un diagnóstico sobre la Edad Media considerada como civilización cristiana.

He vivido lo bastante como para haber conocido sucesivamente tres maneras de juzgarla, tres tipos de interpretación que, lejos de contradecirse y de anularse, se completan mutuamente. La primera de ellas fue la posición heredada del romanticismo primitivo (en Francia, el representado por Chateaubriand y su *Le Génie du christianisme).* Me he referido ya algo a él precisamente para criticarlo; debo, pues, ahora dejar constancia de la importancia de ese libro y del valor permanente de la tesis que defiende: frente al menosprecio que manifestaba ante el cristianismo la «filosofía de las luces», la Ilustración, llena de prejuicios neoclásicos y de odio hacia lo cristiano, había que demostrar que «religión» —y sobre todo religión cristiana— no era sinónimo de «barbarie» (recordemos la fórmula me-

diante la cual Gibbon resumió su *Decline and Fall:* «He descrito el triunfo de la barbarie y de la religión»). Importaba, en esa línea, recordar que la Edad Media había tenido también su momento de esplendor y que había contribuido con elevadas aportaciones al patrimonio espiritual de la humanidad, que Vézelay, Chartres o Amiens son también «lugares donde existe la perfección», al menos tanto como en la Acrópolis. Y que no es jugar limpio decir que si las catedrales son bellas, «no son sólidas y caen en la ruina al cabo de quinientos o seiscientos años»: después de todo, han resistido bastante bien a los bombardeos de 1914-1918 (los de la Segunda Guerra Mundial parecen haber sido más selectivos). De otra parte, si la nave demasiado ambiciosa de la catedral de Beauvais se vino abajo, las columnas de los templos gigantes de Selinunte yacen también en el suelo...

En la década de 1920, la admiración por la Edad Media se hizo más ferviente: después de su arte y de su poesía, se redescubrió no sólo la originalidad de su pensamiento (la expresión, aunque impropia, de «filosofía medieval», llegó a imponerse), sino también su papel en la evolución de las técnicas materiales y en la elaboración de lo que llegaría a ser la ciencia moderna. Pero lo que más admirábamos entonces de esa época era el que nos facilitase un caso observable de lo que, en términos platónicos, llamábamos una «civilización sana» (ἀληθινὴ πόλις... ὑγιής τις: *Rep.*, II, 372 e), de lo que Sorokin analizaría bajo el nom-

bre, más bien rudo, de «supersistema sociocultural», es decir, una civilización que se organizaba en torno a una misma concepción del mundo y de la vida, de una misma *Lebens-und Weltanschauung,* de un ideal común y de una misma razón de vida, de un principio de unidad al que se subordinan todas las técnicas, todas las instituciones, todas las formas de pensar y de sentir. Hacia el año 1925, y hablando como suele hacerse en un museo de artes decorativas, lo que admirábamos sobre todo en la Edad Media era un ideal de civilización orgánica en el que cada uno, ya fuese

Rey, político, monje, artesano, químico,
arquitecto, soldado, médico, abogado,

encontrase su puesto, su misión que cumplir, en plena comunión con todos los demás. ¡Qué contraste con «la anarquía de valores» en la que se encontraba el mundo en que vivíamos! De hecho, los cristianos no eran entonces los únicos que se fijaban con cierta nostalgia en la Edad Media; así, en un libro de 1927-1928, uno de los representantes de la crítica cultural americana agrupada alrededor de *The New Republic,* Waldo Frank, escribía: «Para darse cuenta de la descomposición de la cultura europea, comparemos este estado con el cuerpo social en el que vivía Dante. Allí, cada cosa tendía, por un movimiento lógico, a ocupar su lugar en un mismo todo.

Desde Dios hasta el sacerdote, desde el emperador al siervo, desde el Cielo al Infierno, desde la estrella al átomo, desde el bien al mal, todo estaba integrado. Aún más, era un mundo en el que Dante vivía codo a codo con su cocinero...» [14].

Si así pensaban personas ateas o agnósticas, ¡cuánto más los cristianos, destinados a vivir en un mundo tan incómodo para ellos! Los vestigios aún subsistentes de los tiempos de la cristiandad eran simples jirones, incapaces de ocultar la trágica desnudez de la realidad circundante: la civilización occidental parecía haberse vuelto tan netamente pagana como el mundo romano de los tres primeros siglos. Los cristianos aparecían como un «pequeño resto» [15], al mismo tiempo sometido a prueba y purificado como si hubiese pasado a través del fuego, pero «tan pequeño», que cada uno de nosotros, para permanecer fieles, se veía sometido a una revisión desgarradora de las formas de vida que nos proponía nuestro tiempo. ¿Cómo no soñar también nosotros con *una nueva Edad Media*?

Ese título escogido por N. Berdiaev para su libro escrito en 1923 era, sin embargo, en cierto sentido, desafortunado: no hay nunca en la historia un verdadero recomenzar. Digamos, sin embargo, que Berdiaev era el primero que no pen-

---

[14] *Nouvelle Découverte de l'Amérique*, trad. francesa, París, 1930, pág. 25.

[15] Alusión a la frase «resto de Israel», frecuente en libros tardíos del Antiguo Testamento, y recogida luego por San Pablo en la Carta a los Romanos. *(N. del T.)*

saba en una vana restauración de un pasado que había terminado, sino en otra civilización que tendría, que intentara ser, como había tratado de ser la Edad Media, una civilización cristiana en la que el hombre de fe no se vería abocado a asumir con la heroica tarea de reaccionar, solo o casi solo, contra la influencia del ambiente, sino en la que la vida y la cultura personales se desarrollarían normalmente en un clima favorable, espontáneamente de acuerdo con las formas colectivas de pensamiento y de sentimiento, con las instituciones y con las costumbres. Nunca resulta cómodo, ni fácil, ni sano, ser una minoría de *outsiders*. Dadas las heridas que trae consigo el pecado y la debilidad de nuestro corazón, el rendimiento de la especie humana, estadísticamente hablando, es tan débil en santidad como en genio; de ahí las posibilidades de fecundidad que trae consigo, para la Iglesia, el poseer una amplia base sociológica y demográfica: sin diez siglos de cristianismo en la región italiana de la Umbría, ¿San Francisco, y el franciscanismo, hubiesen podido extenderse?; sin la Reconquista, ¿hubiese sido posible San Juan de la Cruz?

13

La Edad Media: sus límites

Pero han pasado los años. Parecemos estar más lejos que nunca de una civilización de inspiración cristiana. Y mientras tanto, la aparición y la experiencia de los regímenes totalitarios nos han mostrado a qué formas caricaturescas y monstruosas puede conducir el deseo de imponer una unidad de inspiración y de estructura a la ciudad de los hombres: frente a esa tiranía, hasta la misma anarquía de valores se presenta como un mal menor. En este contexto se ha llegado, al parecer, a un tercer estadio en la apreciación de la cristiandad medieval: aquel en que somos más sensibles a lo que tuvo o significó de fracaso. La ciudad cristiana medieval no era el Reino de Dios; y así lo hemos dicho repetidas veces, denunciando, desde el principio de este libro, lo que tenía de ilusión, y quizá de eco lejano de la herejía milenarista, esa seguridad de animar todas las manifestaciones de lo temporal con el espíritu del Evangelio y, por así decirlo, de imponerles el signo de la Cruz.

Está claro que juzgamos ahora a la Edad Media, no en su teología, sino en el plano de los proyectos y realizaciones humanas como tentativa de plas-

mar lo que hemos designado antes con el calificativo de una civilización sana. Instruidos por la experiencia de lo que es el hombre, y la naturaleza caída, entrevemos lo que la casi unanimidad entonces conseguida implicó de conformismo, de presión sociológica, de violencia ejercida, en ocasiones, sobre las conciencias.

Por lo que se refiere a los primeros siglos del cristianismo, tenemos el testimonio de los Padres. Contemporáneos del desarrollo inesperado de una sociedad que había presenciado la conversión de los emperadores y, por ellos, del Imperio, hasta ser cristiana, pero en muchos casos sólo de nombre, los Padres no se dejaron engañar por el espectáculo de las iglesias llenas hasta el punto de estallar como la red de la pesca milagrosa, pues lo estaban de una fauna heterogénea, *paucitate sanctorum, abundantia peccatorum,* de pocos santos y de muchos pecadores. Al mismo tiempo que crecía el prestigio del cristianismo, se había visto crecer —comentaba melancólicamente San Agustín— la hipocresía, *crevit hypocrisis (Enarr. in Ps.* 7, 9; *in Ps.* 30, 2, II, 2). Y por lo que se refiere a la Edad Media propiamente dicha, mucha violencia, en el sentido más brutal de la palabra. Violencia dirigida, en ocasiones, a liquidar las minorías irreductibles, ya fuesen residuales, como la de los judíos, o emergentes, como la de los cátaros o la de los valdenses, algunas de las cuales quizá aspiraban a ser sólo un fermento de purificación y de reforma interior. Violencia también,

a veces, en la misión exterior: pienso en los caballeros portadores de espada, los *Fratres militiae Christi*, como solía decirse. Sé que es difícil juzgar a tiempos pasados, y que los pueblos eslavos o bálticos, y no digamos los musulmanes, no eran siempre fáciles de convertir: pero de ahí a considerar como normal la asociación de la espada y de la cruz hay un buen trecho. Quizá en esas actitudes reaparezca esa impaciencia ante la paciencia con que Dios conduce la historia a la que ya nos hemos referido, y que puede llevar a intentar forzar la Parusía hasta caer en una verdadera violación de la historia.

He aquí algo que sería ya suficiente para ponernos en guardia contra una interpretación demasiado optimista de la cristiandad del Occidente medieval.

En realidad, podría, tal vez, haber sido más y mejor cristiana que cualquiera otra, a causa del accidente histórico que le dio origen: el derrumbamiento de las estructuras de la civilización romana del Bajo Imperio ante las invasiones germánicas.

Los invasores, por muy bárbaros que fuesen, habían aportado elementos de civilización —técnicas materiales (habían llegado a una gran perfección en el temple del acero), tradiciones jurídicas, formas de sensibilidad—, pero se trataba de valores de un nivel diverso, y, con frecuencia, en estado embrionario. Hay que tener en cuenta que no había desaparecido toda la

herencia de la civilización clásica, y que la religión cristiana era uno de los supervivientes más vigorosos. En el caos de esos tiempos, sólo el cristianismo aparecía como el único principio de animación alrededor del cual podía estructurarse una civilización renaciente. Y así, por señalar un primer dato, si se conservaron muchos elementos heredados de la antigüedad, lo fueron con frecuencia en la medida en que el cristianismo los salvó, reivindicándolos para ponerlos a su servicio: si, por ejemplo, no se perdió en el curso de esos años oscuros la práctica del latín, y por él, de la escritura —lo cual podía haber sucedido, como el Egipto copto perdió el secreto de los jeroglíficos—, fue porque se convirtió en la única lengua litúrgica de Occidente.

De ahí el carácter, no solamente cristiano, sino eclesiástico, o mejor dicho, clerical, que distingue de forma tan particular a la Edad Media occidental, sobre todo si se la compara con su homóloga y contemporánea Edad Media bizantina, que no estaba menos impregnada de lo sagrado, pero en la que, con el Imperio, se había mantenido toda la estructura bipolar de la civilización de la *Spätantike.* En Bizancio, la Iglesia era uno de los polos de la sociedad, pero frente a ella estaba el emperador, heredero de una tradición, no interrumpida desde Augusto y Diocleciano, y con el emperador, todo un sistema de valores temporales que, aunque cristianizados, conservaron su autonomía; concretamente, y en primer lugar, la cultura, y

con ella su clásico fundamental: Homero (el Occidente, por su parte, sólo tiempo adelante redescubrirá a Virgilio).

El debilitamiento y la desaparición de las instituciones temporales en Occidente es lo que explica la función de suplencia que debieron asumir las instituciones eclesiásticas durante la Alta Edad Media. Toda la enseñanza —desde la escuela rural a la universidad— tiene su origen en el sistema escolar puesto en práctica por la Iglesia para sus propias necesidades (la formación de un clero): que la palabra «clérigo» haya servido también, en algunos momentos, para significar también «letrado» puede parecer paradójico, pero es consecuencia de que, entonces, no había más cultura que la religiosa. Eso vale, por lo demás, no sólo para las letras y las artes: no había oficio, desde la política extranjera hasta los trabajos públicos, en el que los hombres de la Iglesia no participasen de alguna manera; así vemos cómo San Didier, obispo de Cahors, se ocupaba, en los años 630-655, de construir la conducción de agua a su villa episcopal, y se dirigía a su colega, el obispo de Clermont, para encontrar mano de obra especializada *(Ep.,* II, 14).

Es justo señalar además, aunque sea de pasada, que muchas de las funciones que hoy nos parecen propias de la ciudad profana —las que cumplen hoy instituciones laicas, como la asistencia pública o la Seguridad Social— se iniciaron a partir de la labor de la Iglesia, y que no las asumió a

falta de instancias civiles que antes las desarrollaran, sino que les dio vida: nacieron a la sombra de la cruz, inspiradas en el espíritu evangélico y en el ideal del *agapé*, de la caridad. El hospital, el hospicio, el asilo, son en su origen instituciones propiamente cristianas que no habían tenido precedentes en la civilización antigua.

Aparte de esos casos excepcionales, no puede decirse, si se habla con rigor, que la Iglesia creó (en el sentido paradójico, en el que, refiriéndose a una obra humana, puede hablarse de creación a partir de la nada) los elementos de la civilización medieval: su papel fue el de intentar cristianizar. Y ésa no fue siempre una tarea fácil: en descargo de las deficiencias de las que hemos hablado y hablaremos conviene poner de relieve la inmensidad de la empresa. Debemos, por eso, recordar aquí lo que antes decíamos sobre la autonomía del nivel estrictamente técnico y sobre la lógica interna que preside su desarrollo [16].

Aunque cierta apologética fácil afirme, a veces, lo contrario, cabe señalar que el cristianismo no pudo producir de por sí las estructuras agrarias y sociales que, cuando acabaron produciéndose,

[16] Se refiere aquí Marrou a las consideraciones desarrolladas en páginas anteriores sobre la necesidad, para poder plasmar históricamente las aspiraciones ideales, de contar con medios técnicos adecuados para realizar las transformaciones sociales, etc., que esa inspiración ideal sugiere: sin esos medios técnicos, las mejores aspiraciones resultan, a nivel histórico-político, insuficientes, ya que, en el mejor de los casos, consiguen sólo paliar la situación, pero no enderezarla del todo. A esa luz deben leerse los párrafos que siguen. *(N. del T.)*

permitieron, primero, la eliminación de la esclavitud en beneficio de la servidumbre, y después, suavizaron progresivamente las condiciones de esta última. Por lo demás, a lo largo de ese proceso, ¡cuánta complejidad! El hecho de que el nombre de eslavo haya tomado el sentido de «esclavo» (la palabra aparece con este sentido en el 937, en un diploma latino del emperador Otón I) es como una cicatriz que ha quedado de aquella llaga infamante que desfiguraba a la cristiandad medieval por haber permitido demasiado fácilmente que los derechos del hombre, que ella reconocía a sus propios hijos, fuesen negados a los paganos. Todo comenzó por las víctimas de las *razzias* que se llevaban a cabo entre las tribus eslavas refractarias a la evangelización, y que un comercio fructífero exportaba inmediatamente en dirección a los árabes de España o de Oriente. Después, la práctica se extendió rápidamente a los cautivos musulmanes procedentes de los combates de la Reconquista ibérica o de las acciones corsarias en el Mediterráneo (que afectaron incluso a los cristianos orientales, griegos, rusos, georgianos). De hecho, la esclavitud no desapareció nunca del horizonte jurídico de los cristianos de Occidente, como se manifestó claramente cuando, a partir de finales del siglo xv, la colonización del continente americano le abrió un nuevo y deplorable campo.

En esta línea, pero aplicando los mismos principios, hay que declarar que no fue el cristianismo

el que hizo nacer las condiciones políticas, sociales y económicas que dieron lugar al establecimiento del sistema feudal: éste se desarrolló fuera de su acción inmediata, en un terreno técnico que obedecía a un determinismo propio, extraño de por sí a las preocupaciones y a las exigencias religiosas.

Todo eso es cierto; sin embargo, no es lícito, como no sea para hacer posible el análisis y dotar de claridad al discurso, aislar un sistema de la realidad humana que aquél modela y que constituye su sustancia. El cristianismo no podía dejar de interesarse por los hombres, por los destinos personales y colectivos, puestos en juego por la existencia del sistema. Y así, vemos que la Iglesia interviene en todos los terrenos humanos, *ratione peccati*, como decían los teóricos de entonces, para luchar contra el pecado (acción amplia, ya que, como precisó en 1301 Gil de Roma, la preocupación pastoral de la Iglesia puede extenderse, preventivamente, también al pecado susceptible de ser evitado), para hacer posible, o al menos un poco menos difícil, el ejercicio de las virtudes cristianas, para humanizar las costumbres todavía bárbaras, para pacificar los corazones. En una palabra, la Iglesia trató de cristianizar las instituciones medievales corriendo el riesgo —y ese riesgo era fatal desde el momento en que los cristianos ya no estaban encerrados en un *ghetto*— de feudalizar las suyas; de ahí que tuviese la necesidad, de forma permanente, de reformarse

ella misma. Esas reformas, que debían ser periódicamente reemprendidas, fueron, por desgracia, con frecuencia imperfectas, y en ocasiones, llegaron con retraso: muchas veces se ha señalado que la rebelión de Lutero tuvo lugar a los pocos meses del fracaso, en lo que se refiere a la reforma de las costumbres eclesiásticas, del V Concilio Ecuménico de Letrán (la clausura del Concilio fue el 16 de marzo de 1517; la publicación de las tesis de Wittemberg, el 1 de noviembre).

Por otra parte, ningún historiador puede negar que ese esfuerzo de cristianización no fuera perseverante, insistente y, más de una vez, eficaz. Todavía se notan, de hecho, sus resultados beneficiosos en la Europa de hoy. Por poner un solo ejemplo: la acción encaminada a limitar los desastres de la guerra y a obtener, si así puede decirse, su humanización, que dio lugar a las Convenciones de Ginebra —a punto de convertirse hoy en letra muerta—, tuvo su punto de partida en las recomendaciones de los Concilios y en las instituciones pacíficas, Paz de Dios, Tregua de Dios, por medio de las cuales, la Iglesia medieval intentó instaurar un orden un poco más humano en un mundo lleno de violencia y de salvajismo.

No hay que cerrar los ojos a estos logros, por muy parciales o precarios que puedan parecernos en ocasiones. Debemos reaccionar contra el cinismo del sociólogo, fuertemente tentado por la tesis según la cual toda religión, al convertirse en un fenómeno de masas, es objeto de un proceso en

virtud del cual sus fieles seleccionan entre las prescripciones que esa religión implica, quedándose sólo con aquellas cuya aplicación no incomoda demasiado a sus pasiones fundamentales y a su comportamiento espontáneo. Se advierte bien lo que, desde la perspectiva en que estamos situados, trae consigo un tal planteamiento.

La acción civilizadora que dio lugar al nacimiento de la cristiandad no es, hablando con rigor, obra de la Iglesia tal como la hemos definido a partir de su nota de santidad —la Iglesia como parte peregrinante de la Ciudad de Dios—, sino el resultado del comportamiento de la masa sociológica de sus fieles, en la que, repitámoslo una vez más, se cuentan, al menos así parece, muchos más pecadores que santos, y cuya inercia opone un fuerte contrapeso, sea a la enseñanza de sus Doctores, sea a las iniciativas de su élite espiritual. Esa inercia, a su vez, se suma a otra ya señalada: la que se ejerce al nivel estrictamente técnico. De la misma forma que la materia no se deja fácilmente dominar ni moldear por la mano del artista, tampoco una técnica se deja reparar fácilmente, que se varíe su orientación espontánea, su línea propia, para acabar siendo transformada desde dentro por el ideal religioso que trata de penetrar en lo más hondo de su ser. Volviendo al problema de la guerra, ¡cuántos esfuerzos desarrollados en vano para combatir la implacable lógica de la carrera de armamentos!, ¡cuántas condenas jalonan, de hecho, la evolución que ha

acabado conduciendo, en nuestros días, a la edad de la guerra química y de la bomba atómica!: ya en 1139, el II Concilio de Letrán se oponía a las armas crueles y mortíferas; ¡que, entonces, eran la ballesta y el arco!

14

Ciudad cristiana y Reino de Dios

¿Cómo sorprenderse, teniendo en cuenta esas inercias, del carácter imperfecto, incompleto, de la cristiandad medieval? En este largo esfuerzo para hacer del Medievo una civilización auténticamente cristiana, ¡cuánta lentitud, cuánto retraso, cuántas concesiones, fruto del cansancio, hechas a la debilidad humana! Tengamos, además, en cuenta el tiempo, mejor dicho el *tempo*, el ritmo: el movimiento de la historia es bastante más rápido que el de la evolución en la perspectiva darwiniana, pues la evolución, según esas hipótesis, dispone, para la adaptación y la transformación de las especies, de un tiempo prácticamente ilimitado; la historia de la civilización va, en cambio, mucho más rápida. Así puede observarse concretamente en el caso de la cristiandad medieval: apenas se había conseguido alcanzar, o incluso sólo esbozar, la cristianización de una institución, de una categoría mental, de una deter-

minada costumbre, cuando ya la transformación espontánea de las técnicas hacía surgir problemas nuevos, inesperados, que transformaban completamente los supuestos de la empresa.

Se estaba tratando todavía de cristianizar las costumbres feudales, unas costumbres rudas, propias de una clase de guerreros (y el esfuerzo, en ese sentido, se mantuvo hasta el final de la Edad Media, con perseverancia, obteniendo a veces éxitos —como en el caso de los ritos de la caballería—; en otras, experimentando dolorosos fracasos, como lo manifiesta el que, concilio tras concilio, se condene sin éxito el peligroso y ambicioso deporte de los torneos), y he aquí que surgió, en el tránsito del siglo XI al XII, el nuevo ideal cortesano: la fastuosa generosidad creadora de prestigio, la exaltación de la mujer como mediadora de lo absoluto, el amor, la novela... Y el esfuerzo de cristianización se reemprendió: podemos seguir sus huellas hasta la *Queste du Graal* y la *Vita Nuova*.

Casi en seguida, otros problemas nuevos, esta vez más difíciles de resolver: el desarrollo de las monarquías nacionales y la noción moderna de patria, que van a difuminar en el corazón de los hombres la conciencia de pertenecer a la República cristiana; el renacimiento en Bolonia, a comienzos del siglo XII, de los estudios de Derecho romano, que reintrodujeron en la mentalidad de Occidente ese viejo ídolo, ese paganismo, al que llamamos Estado soberano, y que proporcionaron

nuevas armas, para luchar contra los hombres de Iglesia, a los legistas de Federico II y, más tarde, a los de Felipe el Hermoso (Guillermo de Nogaret fue profesor de Derecho en la Universidad de Montpellier, antes de ponerse al servicio del rey). Paralelamente, aparecen también, con la economía de mercado, los precedentes de lo que llegará a ser el capitalismo.

Frente a estas innovaciones, el cristianismo no permanece, desde luego, en actitud pasiva. Para no referirnos más que al último fenómeno, recordemos —y hoy estamos en condiciones de captar su importancia— el vigor con que se reaccionó contra ese otro ídolo que es la sumisión al Beneficio, reacción que se manifiesta en la condena obstinada del préstamo con interés, asimilado a la usura, desde la *Admonitio generalis*, de Carlomagno (789), hasta la bulla *Vix pervenit*, del papa Benedicto XIV (1745). Podemos reconocer en ello, y con toda razón, una prueba de que estaba siempre despierta en la enseñanza cristiana la voluntad de permanecer fiel al ideal evangélico. Pero hay que señalar también que esta prolongada denuncia fue, en el plano de lo práctico, ineficaz, y ello a causa de la falta de competencia en el plano técnico: hubiesen hecho falta unos recursos intelectuales diferentes a los que se poseían, unos instrumentos conceptuales mejor adaptados (el antiguo adagio, tomado de Aristóteles, según el cual «el dinero no era fructífero por sí mismo», ¿qué podía hacer frente a las conquistas del ca-

pitalismo?), una conciencia más abierta a las estructuras propias del orden económico.

Y así la cristiandad comenzó a descomponerse. Incluso, lo más válido y santo que había conseguido elaborar, la teología escolástica, tendió a corromperse: basta recordar el nominalismo decadente, en cuya atmósfera se formó, o se deformó, el joven Lutero, para advertir la gravedad de ese proceso. Se estableció así un doloroso contraste entre un ideal de la cristiandad, cada vez más conscientemente desarrollado en el plano teórico, y la realidad, que se negaba, cada vez con más fuerza, a adaptarse a él.

Nunca ha sido la cristiandad tan claramente concebida, como sistema nacional e institucional, como lo fue a comienzos del siglo XIV, especialmente por los grandes teólogos neotomistas de la orden de los Eremitas de San Agustín, aquellos consejeros de Bonifacio VIII que le ayudaron a redactar la bula *Unam Sanctam*, a la que, antes de que pasase un año, el atentado de Anagni, debía oponer tan cruelmente el desmentido de la historia. Un poco más tarde, en 1365, Andrea da Firenze comenzó a pintar en Santa María Novella los frescos de la Capilla de los Españoles; uno de ellos plasma magníficamente el esquema ideal de la cristiandad: a los lados de un edificio que representa a la Iglesia aparecen, sentados en sus tronos, el Papa y el Emperador, éste con una gran espada, dispuesto a ponerse al servicio del poder espiritual, y, junto con él, los príncipes, magis-

trados y jueces que lo flanquean; a la derecha del Papa, cardenales, obispos, religiosos de todas las órdenes y el pueblo cristiano; en los bordes del fresco, una jauría de *domini canes*, de perros del Señor, es decir, de dominicos: uno de ellos refuta a los herejes, otro convierte a los judíos, etcétera. ¡Qué bien ordenado está todo! Pero durante esos mismos años de 1365-1370, se reaviva la guerra de los Cien Años, el Imperio, con Carlos IV, se repliega a Alemania, la unión con los griegos fracasa, el Papado se divide entre Aviñón y Roma, en Inglaterra, Wiclef y los lollardos se levantan contra la ley de la Iglesia inaugurando la serie de las herejías modernas... [17].

¿Debemos afirmar, como conclusión, que la cristiandad occidental ha sido, en suma, un fracaso? Lo es ciertamente, al menos con respecto al ideal de civilización cristiana que había querido realizar. Pero, para ser justos, hay que valorarla a escala humana: todas las obras del hombre, y entre ellas la más ambiciosa de todas, la civilización, están destinadas al fracaso. No hay éxito perfecto en la historia terrena, y esto no lo han ignorado nunca los hombres de pensamiento profundo. Desarrollando una amarga reflexión de *Hamlet*, Sainte-Beuve pudo escribir lo siguiente:

---

[17] John Wiclef (1320-1384) fue un teólogo inglés que defendió tesis parecidas a las que luego mantendría Lutero; los lollardos son un movimiento continuador de sus ideas, uniéndolas a planteamientos sociales, que tuvo arraigo entre los campesinos ingleses hasta entrado el siglo XV *(N. del T.)*

«En la realidad de las cosas, los sueños, los proyectos, las esperanzas, se parecen, a mi juicio, a un cuerpo de ejército convocado para, a la mañana, intentar atravesar un desfiladero repleto de arqueros enemigos emboscados, invisibles e inevitables. Si, al llegar la noche de esa jornada decisiva, el jefe de la tropa y algún batallón casi deshecho consiguen llegar a la ciudad cercana con algo parecido a una bandera, nos consideramos autorizados para hablar de triunfo...»

15

Fracaso de toda civilización

El análisis que hemos esbozado con respecto a la Edad Media podría realizarse también con relación a todos los demás casos de grandes civilizaciones que nos proporciona la experiencia histórica: todas han conocido, también, el fracaso; todas han comenzado a descomponerse antes de haber culminado; todas han sentido el peso de la maldición pronunciada sobre la torre de Babel. Una de las grandes lecciones que se desprenden de este episodio bíblico es precisamente la de advertirnos frente a la caducidad del esfuerzo histórico. Toda gran civilización es una tentativa, un intento de realizar *hic et nunc*, en la tierra y en la historia temporal, una imagen, un ensayo,

un comienzo de la Ciudad de Dios, y, al mismo tiempo, una tentación, en la que el hombre termina por caer casi siempre: la tentación de identificar el tipo y el antitipo, la ciudad terrena y la Ciudad de Dios, como si el destino del hombre pudiera cumplirse en esta tierra carnal, como si su historia encontrase su culminación y su sentido en la temporalidad. Toda ciudad terrena, hay que proclamarlo aunque el análisis esté fuera de nuestro alcance, es una composición inestable de Jerusalén y de Babilonia, de la Ciudad de Dios y de la ciudad del mal: *perplexae quippe sunt istae duae civitates.*

Algunos se han escandalizado del valor peyorativo que encierra con frecuencia, en la agitada pluma de San Agustín, la expresión de *civitas terrena.* Resulta evidente que, considerada en su esencia, la «ciudad terrestre», la ciudad temporal, no es una realidad condenable: es el marco normal en el que se desarrolla la condición humana, creada por Dios, bendecida por El cuando dijo «creced y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla» (Gen 1, 28); es el terreno en el que hacemos fructificar los talentos que se nos han confiado. Y no resulta difícil concebir un modelo teórico de ciudad en la que reinarían la justicia, el orden y la paz, *ordinata concordia, pax temporalis,* una paz ordenada a la creación y a la utilización de todos esos valores que constituyen lo que llamamos hoy civilización o cultura, de todos esos bienes adaptados a nuestra condición

terrena, *bona huic vitae congrua*, de esas realidades indispensables para nuestra vida temporal, *res huic vitae mortali necessariae*. Esa es, al menos, la enseñanza que se desprende claramente del libro XIX de *La Ciudad de Dios* (ver, sobre todo, los caps. 13, 14 y 17).

Sin embargo, hace falta añadir también que eso no es más que una construcción de nuestra mente, o, si se prefiere (y pronto señalaremos que este «si se prefiere» implica una fuerte restricción), un proyecto ideal que señala el fin hacia el que debe tender nuestra acción: una descripción como ésa no corresponde, en efecto, a nada de lo que nos es dado como empíricamente observable, ya sea en la experiencia personalmente vivida, ya sea en la historia.

Si un proyecto así fuese de hecho realizable, la acción temporal del hombre contribuiría directamente al progreso y al advenimiento de la Ciudad de Dios, pues todo el bien que se realiza —todo valor propiamente humano encierra un componente de absoluto— es directamente recuperable y asumido de hecho en lo eterno. Pero lo que existe realmente no es sólo la naturaleza buena querida por el Creador: tenemos que habérnoslas en la historia y en la vida con la *natura vitiata*, con la naturaleza debilitada y deformada por el pecado.

De hecho, comprobamos por todas partes la presencia irreductible y multiforme del pecado y del mal. Sólo durante breves instantes se identi-

fica, en la historia, la trayectoria trazada por la acción humana con el itinerario ideal que lo habría conducido a Dios. Apelo, como testigos, a todos aquellos que han conocido los avatares de las guerras de liberación o de independencia: ¿no han constatado en ellas esta doble y dolorosa experiencia? El espíritu que las animaba iba encaminado en dirección al absoluto, su primera intención era perfectamente pura: rechazo de una alienación que había llegado a ser literalmente insoportable, intolerable; reivindicación apasionada de la dignidad humana personal y colectiva. Pero todavía no se había conseguido la victoria —pagada por tanto sufrimiento, tanta sangre y tantas lágrimas— y ya comenzaba a corromperse, mancillada por la violencia inútil o cruel, por la ambición de los codiciosos, por los cálculos del egoísmo... ¿Y qué decir de la victoria una vez conseguida?

El hombre sucumbe ante la concupiscencia. En las ciudades temporales, la justicia cede ante la voluntad de poder; la paz no es más que el triunfo de la fuerza; lo que se denomina con frecuencia orden no está basado en la concordia y en el amor y no es más que un «orden establecido». Cada uno de los bienes o de los valores de esta tierra —ya se denominen patria, arte o ciencia—, son con frecuencia erigidos en fines últimos, τέλος, cuando en realidad deberían ser tratados sólo como fines intermediarios, σκοπός, como un escalón en el camino que lleva al hombre hacia Dios,

como una realidad transparente a través de la cual y por medio de la cual, el hombre alcanza la última transcendencia. Y cuando esa alteración de la jerarquía tiene lugar, esos bienes y esos valores que han sido erróneamente considerados como fines últimos se corrompen en su esencia misma, no son más que caricaturas horrendas, monstruosas, de lo que hubiesen podido ser en nuestras manos.

No sería exacto achacar, demasiado alegremente, esos juicios al pesimismo profesional del historiador. La realidad es que el historiador constata en las más diversas latitudes pecados triunfantes, males que prevalecen sobre las fuerzas del bien: la ciudad terrestre, empíricamente observable, no es más que una deformación de esa prefiguración de la Ciudad de Dios que hubiese podido ser, y que, con frecuencia, ha deseado ser. Volvemos a encontrar en la historia colectiva la misma experiencia de fracaso que en la vida personal en el plano moral: «quiero hacer el bien, pero es el mal lo que acabo realizando» (Rom 7, 21).

Para los hombres de mi generación, una visión de la historia como la que he bosquejado no es el resultado de una especulación exclusivamente teórica, sino el fruto amargo de la experiencia: hemos vivido lo suficiente como para saber algo más que nuestros padres. La aportación de nuestra generación a la sabiduría común podría formularse así: «Las civilizaciones sabemos ahora

por qué somos mortales» [18]. La verdad es que la historia se nos aparece como un cementerio de civilizaciones difuntas, o mejor, de civilizaciones nacidas muertas, de desarrollos interrumpidos apenas iniciados, de formas políticas, de estructuras sociales, de culturas en estado embrionario destruidas antes de haberse extendido, de situaciones de madurez infieles a las promesas de la juventud, de envejecimientos prematuros monstruosos del tejido social.

Toda gran civilización nos muestra un proceso inacabado. En su inicio, se encuentra el dato bruto representado por el nivel al que ha llegado la evolución natural de las técnicas, que, como ya hemos visto, escapa en gran medida a la iniciativa, o incluso al control, de los hombres. Un ideal, más o menos inconscientemente al principio, pero después explícitamente formulado, intenta dominar esas técnicas, modelarlas de acuerdo con el proyecto que de él deriva, unificarlas en la medida de lo posible. Pero esa unidad se revela como un límite hacia el cual se tiende sin que nadie pueda jamás enorgullecerse de haberlo alcanzado. La hipótesis organicista que presenta a la civilización como un todo en el que las partes son mutuamente dependientes no es más que una construcción mental carente de base, aunque sea una tentación sentida siempre por aquellos a quienes

[18] Alusión al verso citado en pág. 30, modificándolo: las civilizaciones nuestras no sólo saben *que* son mortales, sino *por qué* lo son. *(N. del T.)*

repugna, por naturaleza y de forma visceral, lo indefinido y lo múltiple, o, en términos casi equivalentes, lo que no alcanzamos a entender.

Lo que nos manifiesta la historia es, en realidad, una cosa muy diferente: una civilización es un ideal que no ha sido nunca plena ni totalmente realizado; y del que cabe incluso decir que, mientras más se avanza en el tiempo, más claramente se observa un hiato creciente entre sus realizaciones de hecho y el proyecto ideal que las élites intelectuales van concibiendo, pues éstas no dejan de perfeccionar y precisar la imagen ideal a la que aspiran, por mucho que la realidad se niegue a encarnarla. Lo hemos comentado, en páginas anteriores, respecto al caso del Occidente medieval; el mismo fenómeno se encuentra en todos los demás casos accesibles a nuestro conocimiento del pasado: una civilización sigue siendo siempre una empresa interrumpida, que comienza a descomponerse antes incluso de haber tomado forma. Es siempre, en su comienzo, un bonito sueño, una noble empresa, pero a medida que la imagen teórica se va precisando, se hace más claro el hiato entre lo que los hombres querrían ser y lo que en realidad han llegado a ser, hasta que, un día, la distancia se hace demasiado grande y la civilización da un traspié y, como el viejo, según lo concibe Proust, vacila y se tambalea hasta ser finalmente arrastrada por su ya largo pasado...

16

Roma y la Europa liberal

No me arriesgaré, siguiendo las huellas de Toynbee, a verificar esta ley en cada una de las veintiuna (o cualquiera que sea el número) grandes civilizaciones catalogadas en nuestros libros de historia. Recordaría solamente, además del de la cristiandad medieval, el ejemplo de las otras dos civilizaciones de las que tengo un cierto conocimiento: el Imperio romano y la Europa moderna en la que estamos insertos.

Primero, Roma. No era, ciertamente, un sueño despreciable el proyecto de recoger en una unidad a la totalidad del mundo civilizado, de reunir en una comunidad a todos los hombres, al menos a aquellos que el mundo grecorromano consideraba verdaderamente tales. Y que, en realidad, para identificar, como se hacía, al Imperio mediterráneo con el οἰκουμένη —la tierra habitada por los hombres dignos de ese nombre—, hacía falta cerrar los ojos —primera mentira, fuente ya de hipocresía— ante el incómodo vecino del otro lado del Eufrates: el Imperio persa, que era, debe dejarse constancia de ello, un estado altamente civilizado, heredero, también él, de la gran empresa de Alejandro.

Fecisti patriam diversis gentibus unam..., hi-

ciste, con pueblos diversos, una única patria, canta el poeta. Roma había reunido en una patria común a naciones que otrora habían sido enemigas, y las había reunido no sometiéndolas al dominio de un conquistador, sino al imperio del Derecho: *...his dantem iura Catonem*, dándoles Catón de Derecho. En todas partes el orden, la paz, el bienestar: la «vida dichosa» era reconocida por todos —por muy diversas que fuesen, las filosofías helenísticas se mostraban de acuerdo con esto— como el valor supremo, la razón de vivir, el ideal que había que alcanzar: y el Imperio se consideraba a sí mismo como al servicio de ese fin. Un fin, dicho sea entre paréntesis, que desde el punto de vista cristiano, nos parece humano, demasiado humano, pero que es capaz, no obstante, de movilizar energías, de provocar entusiasmo.

¿Hace falta recordar de nuevo los pasajes famosos de ese *Panegírico* de Roma que el orador Publio Elio Arístides pronunció el año 143 ante el buen emperador Antonino? Todo el Imperio, sintonizado como un coro cantando al unísono, sin una falsa nota, como un instrumento bien afinado: «El mundo entero parece estar en fiesta. Ha abandonado su antigua vestimenta de acero para entregarse con toda libertad a la belleza y a la alegría de vivir. Todas las ciudades han renunciado a su antigua rivalidad, o mejor, un mismo deseo las anima a todas: el de parecer la más bella y la más encantadora. Por todas partes, gimnasios,

fuentes, propileos, templos, talleres, escuelas...» *(Or.*, 26 K, 97).

Desgraciadamente eso no era cierto más que para una minoría reducida —aquella de la que Elio Arístides era el portavoz—, para una delgada capa en la cima de la estratificación social. En esa civilización, predominantemente aristocrática y urbana, todos los bienes mencionados, que no eran desde luego falsos, sino humanamente muy reales, no estaban al alcance más que de esos pocos: al margen permanecían la mayor parte de los esclavos, los pobres —esos *humiliores* hacia los que el mismo Derecho comenzaba, en esas fechas, a mostrarse riguroso—, las masas rurales, en fin, las que, en la medida de su mayor o menor lejanía física respecto a esos centros civilizadores que eran las ciudades —exposiciones permanentes de las ventajas de la paz romana—, se encontraban, más o menos, inmovilizadas en un nivel de cultura que no había progresado mucho desde el período neolítico.

Por otra parte, más allá de las fronteras, sobre los bárbaros, la influencia de la civilización romana no se ejercía más que de una forma parcial y muy débil. Con una perfecta ingenuidad, aunque con buena intención, Elio Arístides, al exaltar la paz romana, nos muestra a Ares, el dios de las armas, teniendo que limitarse a ejecutar ininterrumpidamente su danza guerrera sobre las orillas de los ríos-frontera —el Rhin, el Danubio, el Eufrates—, lo que significa, hablando llanamente, que

la guardia de los *limes*, de las fronteras, mantenía alejados a los bárbaros. Pero llegará un día en el que no será ya posible resistir su presión y entonces vendrá la *débâcle:* el Occidente, ante el asalto de ese proletariado exterior (para hablar como Toynbee), se mostrará pasivo o cómplice. El testimonio de Salviano con respecto a la Galia del siglo v tiene un tono similar al de San Gregorio el Grande con respecto a Italia bajo la invasión lombarda: muchos de los que sólo, bajo la civilización imperial, habían conocido ante todo el peso agobiante de la presión fiscal, policial o social, se pasaron a los bárbaros. Sin duda alguna, se pagaba un precio muy alto para obtener el «bienestar» de unos pocos...

Cosas muy parecidas cabe decir pasando a hablar del segundo caso que quería comentar: la era liberal, la que, digamos, se extiende desde 1776 ó 1789 hasta 1914 (no me atrevería a avanzar más allá de esa fecha), la que nuestros predecesores gustaban de llamar «civilización», «mundo civilizado» por antonomasia. Que la filosofía del progreso implicase ilusiones ingenuas es hoy cosa evidente: los hombres, en las épocas a las que me acabo de referir, creían muy poco en el pecado original, y esa ignorancia deliberada de uno de los elementos esenciales para todo análisis de la condición humana, explica muchos de sus fracasos, muchas de sus posturas falsas. Sin embargo, no por ello han de menospreciarse las aspiraciones que reflejaron en la declaración americana

de derechos o en la de la Asamblea Constituyente francesa.

Sin duda, esa ideología, procedente del *Aufklärung*, se desarrolló en contra de las supervivencias —algunas de ellas caducadas, otras auténticamente válidas— de la Europa medieval y cristiana, y el «liberalismo» fue, la mayor parte de las veces, un rival peligroso para el cristianismo, y durante más de un siglo, el adversario que había que combatir en primer lugar. Malentendido inevitable, dada la coyuntura; pero trágico en más de un sentido. Hoy nos damos cuenta claramente de ello, enfrentados como estamos al ateísmo mucho más radical de los estados totalitarios: en parte, la filosofía política de los primeros revolucionarios no era más que un reflejo de algunas verdades elementales que forman parte del pensamiento cristiano.

La reivindicación apasionada de los derechos del hombre, imprescriptibles e inalienables, descansa, en definitiva, en el reconocimiento de la noción fundamental de la persona humana, resultado de una especial voluntad creadora y objeto de un amor particular por parte de Dios. «Artículo primero: los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las diferencias sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común»: ¿cómo no ver ahí un eco claro de la enseñanza de los escolásticos sobre la prioridad del bien común? La libertad concebida como resistencia a la opresión, como rechazo de la injusticia y la afirmación

de la igualdad: ¿no puede verse ahí un reflejo del estatuto fundamental de los hijos de Dios y la proyección, en el plano civil, de la enseñanza religiosa de San Pablo?: «Para Cristo, no hay griegos, judíos o bárbaros, esclavos u hombres libres, hombres o mujeres, pues todos no sois más que uno» (Col 3, 28). Y, lógicamente, todo eso debía traducirse en fraternidad...

No queremos, por otra parte, negar que esos principios hayan animado, acá o allá, reformas realmente eficaces, pero, dando paso al análisis histórico, ¡qué diferencia entre el ideal y su aplicación...! No hace falta ser marxista para denunciar la impostura de una libertad formal, de una igualdad teórica, vacía de todo contenido verdadero por el poder omnímodo del dinero y por las coacciones económicas y sociales. El liberalismo, como teoría pretendidamente fundada sobre la razón, y, como tal, universal, debería haber desarrollado la fraternidad entre los pueblos: su reinado nos hace asistir, por el contrario, a la exasperación de las diferencias nacionales, que debía culminar enfrentando a los estados civilizados de Europa en ese suicidio que fueran las guerras mundiales. En fin, la ingenua identificación entre cultura occidental y civilización explica la «buena conciencia» con la que las naciones europeas desarrollaron su expansión colonial y, en la que, bajo capa de pretextos humanitarios, se acabó sometiendo al Tercer Mundo.

Aquí, la historia se une a nuestra experiencia

vivida. Podemos comprobar, si tenemos los ojos bien abiertos, el hiato que se había ido estableciendo entre los principios sagrados, «simples e incontestables», en los que pretendía inspirarse nuestra civilización, y lo que, de hecho, ésta ha llegado a ser. Podemos medir la hipocresía inconsciente en la que se reposa la clase dirigente de naciones ultradesarrolladas, de la que una de las manifestaciones más llamativas es la Declaración internacional de los Derechos del Hombre, adoptada por la Organización de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que proclama solemnemente los principios del liberalismo en el mismo momento en que se hace patente que, renegando de los progresos parciales conseguidos en el siglo XIX, los hombres de nuestro tiempo se niegan abiertamente a aplicarlos (la U.R.S.S. staliniana, la Arabia de Ibn Saud y los racistas sudafricanos tuvieron, por lo menos, la honradez elemental de negarse a firmarlos). Citemos, por ejemplo, el artículo V: «Nadie será sometido a tortura ni a penas o tratamientos crueles, inhumanos o degradantes»: antes de que hubiésemos oído hablar de la cruel expansión de la tortura en la Unión Soviética o de nuestras propias guerras coloniales, la literatura americana nos había enseñado lo que significa la expresión «interrogatorio de tercer grado»: la renovación de ciertos procedimientos inquisitoriales, la búsqueda de la confesión como prueba decisiva, conducen a ello inevitablemente.

17

Teología de la libertad

La roca de Sísifo, la tela de Penélope, la vasija de las Danaides, todos esos mitos o imágenes de la tradición clásica son como ecos de la maldición bíblica de Babel. Esta amarga sabiduría ilustra perfectamente lo que es en realidad la dura y decepcionante labor de construir la civilización, tarea siempre incabada, siempre necesitada de un volver a emprender. Esa condición, que se desprende de la experiencia histórica, sería muy amarga si no supiésemos, por otra vía, que la verdadera historia se realiza invisiblemente a través de esas vicisitudes, de esas tentativas, de esas traiciones y de esos fracasos; si no supiésemos que, a pesar de las apariencias, no se ha perdido ningún esfuerzo, ningún sufrimiento de los hombres, y que vendrá un día en que desaparecerán las lágrimas de sus ojos y que todo lo que, durante la historia, se realiza de positivo en el orden del ser es conservado en las moradas eternas.

Al hombre de acción que se inquietase por nuestro aparente pesimismo y por el derrotismo que tal vez pueda engendrar, habría que responderle, en primer lugar, que es la verdad, y que toda verdad es, por el hecho de serlo, liberadora. Después,

habría que decirle que la historia nos muestra también a qué crueldades demenciales pueden precipitarse, y se han precipitado de hecho, quienes creían tener al alcance de la mano las llaves de la ciudad perfecta: la utopía engendra la tiranía y el terror. Y finalmente, y sobre todo, habría que hacerle ver que el fervor de nuestra esperanza no va ligado a los resultados empíricamente observables de nuestra acción, sino a la promesa divina. El resurgimiento de la tortura —que cabe constatar de hecho—, ¿nos impedirá luchar contra ella con todas nuestras fuerzas? ¿No hay acaso que decir más bien que debemos enfrentarnos con la coyuntura, con la situación que nos ha sido dada en la historia por nuestra inserción en la temporalidad? Los problemas están ahí, presionando sobre nosotros; el mal, el sufrimiento, pueden crecer hasta el punto en que no puedan soportarse más; hay que actuar, y, ¿qué será la acción sino un esfuerzo por insertar en la ciudad de los hombres algo de esos valores absolutos que son la verdad, la justicia, la paz, la fraternidad, el amor...?

Difícil oficio el de ser hombre. Percibir, al final de un panorama que se prolonga hasta el infinito, el valor que hay que alcanzar, es generalmente fácil; resulta mucho más difícil acercarse a él, hacer que nuestra obra se impregne de él. Y aún, si no se tratase más que de luchar contra la inercia de la condición humana, más que de combatir en nosotros la infidelidad, la tibieza, el

pecado... Pero la complejidad de la realidad sobre la que tenemos que actuar es tal, que no resulta fácil, que no es generalmente posible medir el alcance exacto de una decisión, de un gesto, de una empresa. Sin hablar de la ceguera, casi inevitable, a donde nos puede conducir la pasión, los límites de nuestra información y de nuestra competencia, que imponen a nuestros actos una orientación particular que relativiza profundamente nuestra búsqueda de lo absoluto.

Siguiendo a San Agustín, hemos señalado ya el carácter irreductible que pueden tener las divergencias de pareceres que dividen entre sí incluso a los hombres de buena voluntad, cuando se trata de resolver problemas concretos, ante los que cada uno defiende aquellos valores reales que estima especialmente comprometidos, mientras que presta menor atención a otros que considera menos relevantes o que no alcanza a captar o comprender. Esas separaciones, especialmente dolorosas, pueden oponer entre sí a los mismos cristianos, fieles de una misma Iglesia, partícipes de la misma fe, pero que, situado cada uno en su posición respectiva y limitada, no concuerda respecto al juicio que, desde la común fe, puede emitirse sobre la acción práctica a emprender. De ahí esas divisiones, esas luchas que no han cesado desde los primeros siglos, con gran escándalo a veces de los paganos o de los no creyentes.

Conviene, sin embargo, poner de manifiesto que esas divisiones son consecuencia necesaria de la

condición presente del hombre. Se conceda el valor que se conceda a nuestra enseñanza anterior sobre la escatología incoativa, debemos siempre y sobre todo, ser muy conscientes de que todavía no hemos resucitado: todavía no ha llegado el día en el que conoceremos como somos conocidos, y, mientras tanto, nuestro conocimiento es siempre imperfecto (1 Cor 13, 12). No se puede extraer una línea política concreta del estudio de las Santas Escrituras, ni se puede deducir analíticamente ningún programa social a partir de la enseñanza de la teología: ¡sería demasiado cómodo!

Es útil meditar, más profundamente de lo hecho hasta ahora, sobre la estrecha relación existente entre el misterio de la historia y el misterio de nuestra libertad. El Creador ha querido dotar al hombre de este atributo esencial —la libertad— del que dependen nuestra honra y nuestra grandeza. La fe no nos exime de ese peso, a veces terrible, que es la libertad. La revelación y la enseñanza de la Iglesia nos dan a conocer el fin supremo, al que deben dirigirse todas nuestras acciones, toda nuestra vida, y algunos principios generales que, por sí solos, no bastan, normalmente, para regular todos los aspectos de nuestro comportamiento práctico. Debemos, ciertamente, ante todo, formar nuestra conciencia con respecto a las dimensiones morales, pero, una vez clarificado este punto, le corresponde a nuestra libertad decidir sobre el conjunto de la acción y actuar en consecuencia. A este nivel, la elección se efec-

túa, muchas veces, en una atmósfera trágica, como en una noche tenebrosa iluminada fugazmente por resplandores venidos de diversos puntos del horizonte. El hombre, situado a menudo en condiciones extremadamente complejas, se desgarra entre llamadas contradictorias que lo reclaman con igual insistencia; para decidir, debe acudir a todos los recursos de la razón, de la cultura, y valorar al máximo las riquezas de la naturaleza humana, y, armado con todo ello, lanzarse a la acción. El cristiano, por su parte, sabe además que no cuenta sólo con sus propias fuerzas: sabe que cuenta con la ayuda de la gracia y puede confiar en el Espíritu Santo y su don de consejo.

Pero, cualesquiera que sean nuestros esfuerzos y los dones que nos sean dados, el resultado de nuestra acción implicará, inevitablemente, un porcentaje más o menos grande de fracaso, y eso tanto respecto a las acciones personales o a las colectivas, a escala de una entera civilización: la curva de los resultados de la acción se separa siempre de la tangente con la que hubiésemos querido que llegara a confundirse. Esos fracasos, en cuanto tales, son siempre dolorosamente sentidos, y con especial profundidad por quienes se sitúan en un plano sobrenatural, pues advierten que ese bien no conseguido aumenta el pasivo que debe ser rescatado. Pero ningún fracaso, sea cual sea, que pueda experimentarse a lo largo de la aventura temporal, debe llevarnos a caer en esa desesperación que amenaza al alma pagana cuan-

do ve agotados sus recursos; nuestra esperanza tiene un alcance mucho más grande. Las instituciones que podamos crear serán siempre imperfectas o ambiguas, las civilizaciones a las que demos vida serán incompletas y mortales. Dios no nos ha prometido nunca que llegaríamos a conseguir una ordenación perfecta de la ciudad terrestre (resulta conveniente recordar que la ortodoxia rechazó, como ilusoria, la esperanza milenarista: es decir, la esperanza de un reino de justos, presididos por Cristo, en esta tierra carnal y en este tiempo de la historia): es incluso lo contrario de lo que debe esperarse, como ya hemos comentado, haciendo referencia al lenguaje y a las imágenes de los que se sirven los profetas inspirados para hablar de la escatología. «Que nadie —nos dice San Agustín— se prometa lo que el Evangelio no promete... Nuestras Santas Escrituras no nos anuncian más, para este tiempo, *in hoc saeculo*, que pruebas, tormentos, desgracias, sufrimientos y tentaciones» (*Enarr. in Ps.* 39, 28).

Pero, a lo largo de nuestro meditar, hemos aprendido que la verdadera historia, la que tiene un sentido, no culmina en el espacio-tiempo empíricamente observable: «no tenemos aquí abajo ciudad permanente, pero estamos en camino hacia la que debe venir» (Heb 13, 14). La profundización en la experiencia dolorosa de los fracasos humanos debe, pues, hacer más honda en nosotros la impaciencia ante los límites. Si no somos capaces de superar las ilusiones falsas que surgen,

como espontáneamente, en los momentos fugaces y engañosos, de prosperidad, no podremos nunca adoptar la posición debida ante la ciudad terrena, sintiéndonos a gusto en ella. Su fracaso, su imperfección radical, el carácter ilusorio de sus triunfos, pasajeros y, en cualquier caso, siempre parciales, todo ello nos hace sentir que «nuestra (verdadera) ciudadanía es la de la ciudad celeste, de donde esperamos ardientemente como salvador al Señor Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo de miseria para adaptarlo a su cuerpo de gloria con esa fuerza que posee para someter a Sí todo el universo» (Philp 3, 20).

Fiel a la tradición de las primeras generaciones cristianas, San Agustín nos alienta «a amar y desear el retorno del Salvador» *(Ep.*, 199, 1 [1], 5 [14]). La teología de la historia desemboca así en una espiritualidad de *Mârandâ thâ,* del «Ven, Señor». «Sí, ven, Señor Jesús. Y que la gracia del Señor Jesús sea con todos»: con estos dos versículos se acaba la Escritura (Apc 22, 20-21).

INDICE

Paginas

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

Paginas

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR EDICIONES RIALP, S. A., PRECIADOS, 34, MADRID, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES DE INDUSTRIAS GRÁFICAS ESPAÑA, S. L., COMANDANTE ZORITA, 48. MADRID, EL 1 DE SEPTIEMBRE DE 1978.

Henri-Irénée Marrou, nacido en 1904, fue catedrático de Historia del Cristianismo, en La Sorbona, hasta el momento de su muerte, en abril de 1977. Su tesis doctoral, *San Agustín y el fin de la cultura antigua,* **se publicó en 1937;** *Historia de la educación en la antigüedad* **(1938) es título fundamental en su obra, jalonada por numerosos ensayos** (*De la connaissance historique,* **1935) y monografías, ediciones críticas, colaboraciones en grandes obras y revistas, etc. En 1976 publicó** *Patrística y humanismo,* **y póstumamente apareció su ensayo** *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?,* **de próxima publicación en castellano.**

Teología de la Historia **tiene como objetivo directo la recuperación de la visión cristiana de la historia. Marrou, en oposición a la fe ingenua en el progreso, y al engañador optimismo de Hegel, quiere recordar que la historia, el entero acontecer de sucesos y generaciones, tiene un sentido final único: la «edificación de la Ciudad de Dios», según los términos agustinianos.**

